

DIE ISLAMISCHE UND DIE JÜDISCHE PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

VON

IGNAZ GOLDZIHNER.

Einleitung. Die islamische und die von dieser beeinflusste jüdische Philosophie können wegen der Wirkung, die sie auf die abendländische Scholastik geübt haben, eine beachtenswerte Stelle in der Philosophiegeschichte des Mittelalters beanspruchen. Man hat früher die im Islam entfaltete Philosophie vorzugsweise die arabische genannt, und auch heute wird sie noch häufig mit diesem geläufigen Namen bezeichnet, weil ihre großen Vertreter, ob Araber, Perser oder Türken, ihre Werke zumeist in der klassischen Sprache der islamischen Religion, der arabischen, geschrieben haben. Da aber auch die diesem Kulturgebiet angehörigen jüdischen Denker für die Darstellung ihrer philosophischen Ideen sich derselben Sprache bedienten, ist es richtiger, die beiden in den folgenden Blättern behandelten Gedankenbildungen als die islamische und die jüdisch-mittelalterliche Philosophie zu unterscheiden.

Die Anfänge dieser Bewegung wurzeln in dem Umschwunge, den um die Mitte des 8. Jahrhunderts das politische und geistige Leben im Kalifat erfuhr. Im Dienste der 'abbasidischen Kalifen haben sprachkundige syrische Gelehrte des 8.—10. Jahrhunderts arabische Übertragungen und Paraphrasen griechischer Werke veranstaltet, durch welche die arabische Sprache zum erstenmal Organ wissenschaftlicher Gedanken wurde. Der mit der Ausgestaltung ihrer religiösen Institution beschäftigten gelehrten Welt des arabischen Islams wurde dadurch das Gebiet der Philosophie und der Naturwissenschaften zugänglich, deren Tradition im Osten bisher nur Gelehrte syrischer Zunge gepflegt hatten. In der Anpassung an die neuen Gedankenkreise, in dem Erweis des Vermögens, mit ihren Formenmitteln und ihrem Sprachschatz der fremden Bildung Genüge zu leisten, hat die arabische Sprache eine ebenso glänzende Probe ihrer Aneignungsfähigkeit geliefert wie in der Schöpfung einer feinen sprachwissenschaftlichen Terminologie.

Es dauerte einige Zeit, bis die neue Gedankenwelt auf das große geistige Leben des Islams ihre Wirkung ausübte. Zu einem lebendigen Element des Geisteslebens wurden die philosophischen Bestrebungen im Orient erst mit

dem Zeitpunkt, als sie in enge Beziehung zu den religiösen Gedanken des Islams traten, als sich sowohl dem Kreise der Philosophierenden als auch dem der Theologen das Bedürfnis aufdrängte, Stellung zueinander zu nehmen.

Wir dürfen nicht voraussetzen, daß die aus der griechischen Literatur in die arabische übernommenen Schriften die ganze Peripherie umschreiben, in der die Wechselbeziehung zwischen den philosophischen und den religiösen Gedanken sich kundgab. Mehr als die Literatur hat auch hier der lebendige Verkehr gewirkt. Als z. B. im 7. Jahrhundert die Streitfrage über die Willensfreiheit des Menschen aus den Kreisen des orientalischen Christentums in die der mohammedanischen Theologen drang und dort zu heftigen Disputationen Anlaß gab, aus denen der traditionelle fatalistische Glaube mit arger Beschädigung hervorging, da war von der theologischen Literatur der morgenländischen Christen noch nichts ins Arabische übersetzt, woraus die Gottesgelehrten des Islams sich über den Stand der Fragen in der christlichen Literatur hätten unterrichten können; ihre Kenntnis des Problems war nur durch persönlichen Verkehr vermittelt. Ebenso wird auch von den Ideen der älteren griechischen Denker, wie des Aristoteles und der Neuplatoniker, in die islamischen Kreise durch mündliche Übertragung mehr eingedrungen sein, als die Übersetzungsliteratur allein vermuten läßt.

A. Die islamische Philosophie.

I. Kalâm und Philosophie. Die Leute, die sich, unter Einwirkung des in die gebildeten Schichten eindringenden philosophischen Geistes, nicht nur mit den streng genommen in das Gebiet der Religion gehörigen Fragen, sondern, im Zusammenhang mit diesen, auch mit den metaphysischen Problemen beschäftigten, führen in der Geschichte der islamischen Philosophie den Namen *Mutakallimûn* wörtlich: Sprecher. Dieser Name will besagen, daß Lehrsätze, die vom religiösen Glauben als der Diskussion nicht unterworfenen Wahrheiten gedankenlos hingenommen wurden, im Kreise jener Leute Gegenstände der Erörterung waren, daß sie darüber redeten und verhandelten, sie in Formen faßten, die sie denkenden Köpfen annehmbar machen, sie mit spekulativen Beweisen stärkten, die sie gegen den Widerspruch konservativer und radikaler Gegner schützen sollten. Ihre Tätigkeit nennt man *Kalâm* (das Reden, die mündliche Verhandlung); dementsprechend ist es auch die dialektische Methode, in der sie sich bewegen.

Die ältesten *Mutakallimûn* traten den orthodoxen Lehrern mit ihren Zweifeln und Einwürfen entgegen und erklärten vom Standpunkt des Glaubens an die göttliche Gerechtigkeit aus nicht alles in Ordnung, was und wie es diese zu bekennen auftrugen. Die ersten Keime ihrer den Anschauungen der breiten Orthodoxie zuwiderlaufenden Gesinnung wurzeln noch nicht in philosophischen Erwägungen. Vielmehr sind es zunächst religiöse Motive, die ihren Widerspruch gegen die hergebrachten Lehren hervorriefen. Ihre ältesten Vertreter waren frommgesinnte Leute, Asketen, *mu'tazila* d. h. sich (vom Irdischen) Zurückziehende. Ihr religiöser Sinn sträubte sich gegen die

groben Vorstellungen der traditionellen Orthodoxie. Daher der Name Mu'taziliten für die aus diesen Keimen sich entwickelnde dialektische Schule. Denn als im spätern Verlauf ihr ablehnendes Verhalten gegenüber den traditionellen Anschauungen die radikalen Elemente der Rationalisten in ihre Reihen führte, erweitert sich ihr Gegensatz zur Orthodoxie immer mehr, und der Name mu'tazila gibt zu der Fabel Veranlassung, sie seien vom Anfang an wegen ihrer „Absonderung“ von der unzweideutigen Rechtgläubigkeit mit demselben belegt worden. Jedenfalls geben sie, durch die von ihnen ausgehende Erschütterung des traditionellen Lehrbegriffes, dem religiösen Rationalismus im Islam eine mächtige, dauernde Anregung. Ihr Verdienst ist es, neben der sinnlichen Erfahrung und dem traditionellen Wissen ein drittes Kriterium der Erkenntnis aufgestellt zu haben: den 'akl, die Vernunftkenntnis.

Mu'taziliten.

Der Dissens der Mu'taziliten von der herrschenden religiösen Anschauung bekundete sich zu allererst in Fragen, die mit dem Gottes- und Offenbarungsbegriff zusammenhängen. Die Opposition gegen die herrschende Lehre von der Unfreiheit des Willens hatten sie aus einer älteren Generation (Kadariten) ererbt. Es kam ihnen, vom religiösen Gesichtspunkt aus, hauptsächlich darauf an, den Gottesbegriff vor jeder Trübung des geistigen Monotheismus zu bewahren (sie bekämpften die Annahme von akzessorischen Attributen im göttlichen Wesen), die Konkurrenz des göttlichen Gesetzes mit dem göttlichen Wesen abzulehnen — wozu die traditionelle Annahme führen mußte, daß das Gottesbuch, der Koran, ewig sei, wie Gott selbst — und den Glauben an die Gerechtigkeit des ewigen Wesens nicht durch den Schein fatalistischer Willkür und Grausamkeit verdunkeln zu lassen. Sie lieben es demnach, sich vorzugsweise als „Leute der Gotteseinheit und -gerechtigkeit (ashâb al-'adl wal-tauhid)“ zu bezeichnen.

Ihr monotheistischer Purismus.

Man würde die Mu'taziliten aber falsch beurteilen, wenn man sie, wie dies ja in der Regel auch heute noch geschieht, die Freisinnigen des Islams nennen wollte. Auch ihr Kreis ist der Tummelplatz dogmatischer Engherzigkeit, formalistischer Beschränkung gewesen. Nur ihre Formel sei wahr; wer ihr widerspricht, sei als Ketzler zu betrachten, und gegen ihn sei das einem solchen gegenüber gebührende Verfahren zu beobachten. Ihr Rationalismus vereinigt sich überdies ganz gut mit der Zulassung persönlicher Autorität; manche ihrer hervorragenden Lehrer reden dem Imâm-Glauben der Schi'iten (s. Teil I, Abt. III, 1, S. 121 dieses Werkes) das Wort, wie sich denn auch die Entwicklung der Mu'taziliten vielfach in der Nähe des Schi'itentums bewegt. Ihre theologische Haltung kann uns in diesem Zusammenhang nicht tiefer interessieren. Unter den öden Formeln ihrer Religionsphilosophie tritt als leuchtender Punkt hervor ihre Tendenz, die das schrankenlose Walten ausschließende Allgüte und Gerechtigkeit Gottes gegenüber der in der Orthodoxie vorherrschenden Auffassung von seiner Willkür in den Vordergrund zu stellen. Nach einigen mu'tazilitischen Lehrern wird selbst das unschuldig leidende Tier für die ihm hienieden gewordene

Unduldsamkeit.

Güte und Gerechtigkeit Gottes.

Unbill im Jenseits schadlos gehalten. Gott wäre ungerecht, wenn er dies nicht notwendig gewährte. Ferner legen sie Gewicht auf das Vorwiegen der Vernunftmäßigkeit in der Bewertung der Gesetzlichkeit. Gegenüber der altorthodoxen Auffassung, daß Gottes Gesetzgebung völlig souverän und vom Gesichtspunkt der Vernunftmäßigkeit völlig unabhängig sei, betonen die Mu'taziliten die letztere als oberstes Motiv der göttlichen Gesetze und als Maßstab aller ethischen Beurteilung. Nicht darum sei eine Handlung gut oder schlecht, weil sie Gott befohlen oder verboten hat (dies ist die orthodoxe Formel): sondern Gott habe sie angeordnet oder verboten, weil sie gut oder schlecht ist. Das Kriterium für diese Bewertung biete die Vernunft. Sie sei das Prius, womit die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes notwendig im Einklang ist.

Es ist leicht begreiflich, daß das fortschreitende Eindringen positiven griechischen Denkstoffes sowie die Mitarbeit philosophisch gerichteter Denker das Spekulationsgebiet der Mu'taziliten, den Kalâm, entsprechend erweiterte, daß sie mit der Zeit Punkte gewahrten, an denen sich ihre theologischen Fragen mit den Problemen der Philosophie berührten. Aus theologischen Thesen und Voraussetzungen hat sich mit der Zeit ihre lebendige Teilnahme an erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen herausgebildet. Wir müssen deshalb dem Maimûnî recht geben, wenn er in seiner Kritik der Kalâm-Methode die Meinung ausspricht, daß ihre Stellungnahme in metaphysischen Fragen, wenn sie auch einem späteren Geschlecht als unabhängig und voraussetzungslos erschien, historisch betrachtet, sich als bedingt erweist von theologischen Voraussetzungen, zu deren Stützung zu dienen sie in ihrem Ursprung berechnet war.

Verhältnis zur
Philosophie,

Eine feste philosophische Stellung nehmen die Mutakallimûn der alten Schule noch nicht ein. Es ist eher der Eindruck ruhelosen Hin- und Her tastens als der einer abgeklärten philosophischen Ansicht, die wir von ihren ältesten Autoritäten empfangen. Bei allen Differenzen ihrer Lehrrichtung können wir aber dem arabischen Historiker zustimmen, der ihre Denkweise einheitlich dahin kennzeichnet, daß sie sich nicht an die griechischen „Gottesphilosophen“ (ilâhijjûn, θεολόγοι) — gemeint sind die Sokratiker —, sondern an deren historische Vorgänger anlehnen, an die „Naturphilosophen“ (tab'ijjûn, φυσικοί). Im Grunde jedoch ist ihr Charakter eklektisch, was auch durch die peripatetischen Elemente erwiesen wird, die bei einem und dem anderen der Mu'taziliten Raum finden. Einige werden geradezu beschuldigt, unter der Flagge des Kalâm „philosophische“ Lehrmeinungen eingeschmuggelt zu haben. Doch ist dies nur ein Ausdruck für den Mangel der Einheitlichkeit, in dem der mannigfach sich verästelnde, in ihren einzelnen Vertretern zuweilen einander schroff widersprechende Lehrinhalt der Mu'taziliten zur Darstellung kommt. Zahlreich ist in den dritthalb Jahrhunderten ihrer Entwicklung (9.—11. Jahrhundert) die Reihe der einander widersprechenden Schulmeinungen, die ihre Lehrer, ob nun aus eigener Spekulation oder in Anlehnung an griechische Denker, hervorbrachten. In neuester Zeit ist S. Ho-

rovitz den hellenischen Anknüpfungspunkten ihrer Theorien im einzelnen nachgegangen und hat namentlich den entscheidenden Einfluß der Philosophie der Stoa auf die Gedankengänge einiger der hervorragendsten Mu'taziliten, besonders des Nazzâm († 845), sowie den der platonischen Philosophie auf die Systeme anderer Vertreter der Schule, zumeist auf das des Mu'ammâr († 850) aufgezeigt. Max Horten hat sogar auf Berührungspunkte mit Problemen der indischen Philosophie hingewiesen.

Am allerweitesten sind sie wohl auf der ganzen Linie ihrer philosophierenden Versuche von Aristoteles entfernt. Dessen Lehre von der Ewigkeit der Welt, sein Bekenntnis zu der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze ist eine Scheidewand, die diese philosophierenden Islamtheologen bei aller Freiheit der spekulativen Tätigkeit von der Philosophenschule des Stagiriten trennt.

besonders zur
aristotelischen.

Dann ist bei ihrer Beurteilung in Betracht zu ziehen, daß sich in ihren Schulen nicht nur ein Nebeneinander der verschiedenen Ansichten kundgibt, sondern auch eine historische Entwicklung der Gesichtspunkte. Halbiert wird ihre Geschichte durch das Auftreten des früheren Mu'tazilitenjägers Abu-l-Hasan al-Asch'arî aus Basra (873—935), dessen Lehrbegriff eine Reaktion nach der Richtung des Traditionalismus bedeutet, um zuletzt völlig in das Fahrwasser der Orthodoxie einzulenken. Die rückläufige Tendenz, der auch der überhandnehmende finstere Zug der Politik im Kalifenreiche günstig war, hat starke Wirkung auf die Entwicklung des Kalâm in Form und Inhalt geübt. Spätere Darstellungen unterscheiden deshalb bald zwischen Mu'taziliten und Mutakallimûn und geben diese letztere Benennung vorzugsweise den Asch'ariten, die nur noch von den intransigenten Verächtern aller Vernünftigkeit befeindet, im Grunde aber vom Gesamtgefühl der islamischen Welt als Inbegriff der dogmatischen Orthodoxie anerkannt werden (vgl. Teil I, Abt. III, 1, S. 116 dieses Werkes).

Asch'ariten.

Auf dieser Stufe tritt nun die scharfe, schon in den früheren Momenten vorherrschende Opposition des Kalâm gegen die Lehren der Philosophen in voller Schärfe hervor. Weder die aristotelische noch die neuplatonische Lösung des Weltproblems konnte Befriedigung gewähren, eine Formel bieten, bei der sich die Denkgläubigen zu beruhigen vermochten. Sie konnten den Gott des Islams, den persönlichen Schöpfer der Welt, und sein allmächtiges Walten in der Natur und im sittlichen Leben des Menschen nicht als das in ewiger Ruhe befindliche metaphysische Urprinzip der Bewegung fassen, als das sich selbst denkende Wesen, dessen Wirkungen sich nur in der ewigen Unabänderlichkeit der Naturgesetze kundgeben, das aber den einzelnen Ereignissen der Welt fernsteht, zu ihnen weder mit seinem Allwissen noch mit seinem bestimmenden Willen in Beziehung stehen und nicht auf sie einwirken kann, weil ein Wissen von den Einzeldingen und ein auf sie gerichteter Wille seinen eigenen Begriff als den des unveränderlichen Wesens aufhobe. Die bei den Peripatetikern heimischen Definitionen Gottes mochten sie nicht als Ausgangspunkte nehmen bei der Gestaltung ihrer Vorstellung

Gegensatz zu
dem Gottes-
begriff der
Philosophie.

vom höchsten Wesen, das ihnen Gegenstand nicht nur metaphysischer Vertiefung, sondern auch ethischer Anschauung war. Ebenso wenig aber konnten sie für ihre Gottesvorstellung einen beruhigenden Standpunkt gewinnen in der an der Spitze der Emanationenwelt der Neuplatoniker stehenden absoluten Einheit, aus deren unbegrenzter Fülle durch Vermittelung der aus ihr stufenweise ausstrahlenden geistigen Wesenheiten, ohne unmittelbare Willenswirkung auf diese, sich schließlich die Vielheit der Erscheinungswelt gestaltet.

Treffend faßt ein Philosoph des 12. Jahrhunderts den Unterschied, der Philosophen und Mutakallimûn voneinander trennt, in der Betrachtung zusammen: „Die Philosophen nennen Gott die erste Ursache, aber jene, die man unter dem Namen Mutakallimûn kennt, gehen dieser Benennung mit großer Sorgfalt aus dem Weg und nennen Gott den Hervorbringer; denn — sagen sie — würden sie ihn die erste Ursache nennen, so wäre damit die Mitexistenz der Wirkung gesetzt, und dies führte zur Annahme der Ewigkeit der Welt.“ Den Schöpfungsgedanken, das Bekenntnis zur zeitlichen Entstehung des Universums hat der Kalâm auf allen Stufen seiner Entwicklung unverbrüchlich festgehalten.

Atomistik.

Große Vorliebe hatten die Mutakallimûn für die Atomistik. Durch sie konnten sie am natürlichsten der Annahme der Grenzenlosigkeit der Zeit entgehen. Gott erschaffe in jedem Zeiatom von neuem die Substanzatome und erschaffe an diesen die Akzidense, die je ein Zeiatom dauern und durch fortwährende Neuschöpfung ihr Dasein fristen. Dies hört infolge des Ausbleibens ihrer Neuschöpfung auf. Das Substanzatom büßt seine Existenz ein, wenn ihm Gott statt eines positiven Qualitätsakzidens das Akzidens der Privation, der Nichtexistenz anerschafft. An Stelle der aristotelischen γενεαί und φθορά tritt die Vereinigung und Trennung. Im leeren Raum (τὸ κενόν) bewegen sich die Atome zueinander hin; aus ihrer Aneinanderreihung entstehen die wechselnden Formen der Dinge. Dies alles sind Gedanken, die sich an griechische Atomistik anlehnen. Ganz treulos verlassen aber, zumal die Asch'ariten, den alten griechischen Meister mit einer anderen Richtung ihrer Thesen. Sie stemmen sich gegen die Zulassung irgendeiner Kausalität, sie lehnen die konstanten Naturgesetze, die Anerkennung unveränderlicher Naturformen des Seins ab. Nur so gewinnen sie Raum für die Erklärung der Wunder. Das Naturleben wirke nicht nach festen Gesetzen. Wenn die Erfahrung dieselben Wirkungen derselben Ursachen aufweist, so sei es eitel Schein, darin die Betätigung der Kausalität, der gesetzmäßigen Wiederkehr zu finden. Durch Gottes Willen geschehe alles nach einer gewissen Gewohnheit, die aber Gottes Wille beständig durchbrechen — sie sagen „zerreißen“ — kann. Und in jedem Augenblick erneuert Gott die Naturfunktionen, die der Philosoph auf gesetzmäßige Notwendigkeit zurückführt. Welche Lücke klappt zwischen dieser Weltanschauung und dem Worte des Demokrit, daß alles „aus einem Grunde und durch Notwendigkeit geschieht“! Mit der Ablehnung aller Kausalität sind die Mutakallimûn vielmehr Schüler des Carneades und des Sextus Empirikus. Ihre philosophischen Gegner erheben

Leugnung der
Kausalität.

auch — etwas generalisierend — fortwährend den Vorwurf gegen sie, daß sie sich zur Anschauung von der logischen Gleichwertigkeit und Beweisbarkeit des Für und Wider jeder These bekennen, takâfu' al-adilla, was sich vollkommen mit der *ἰσοθέτεια τῶν λόγων* der Skeptiker deckt, mit denen sie zudem in der Prämisse übereinstimmen, daß auch die sinnliche Erfahrung nicht als Kriterium der Wahrheit gelten könne: es gebe keine *φαντασία καταληπτική*.

Wie nun der Kalâm kein geschlossenes philosophisches System darstellt, so ist er von allem Beginne an, auch in seiner mu'tazilischen Ausbildung, den Angriffen der Philosophen, der Platoniker ebenso wie der Aristoteliker, ausgesetzt gewesen. Sie machen seinen Vertretern den Vorwurf, daß sie unter den Formen des Denkens schwankende Phantasiegebilde einschmuggeln, die Erscheinungen der Natur nicht in ihrer Wirklichkeit und nach ihren wahren Gründen erfassen, sondern ihre Erklärung nach falschen Voraussetzungen modeln, in ihren Beweisführungen eine Unkenntnis der Gesetze der Logik an den Tag legen, durch täuschende Dialektik den Schein der Folgerichtigkeit hervorrufen wollen usw. Sie verschmähen es — so äußert sich namentlich der christlich-arabische Aristoteliker Jahjâ b. 'Adî († 974) —, sich mit den Mutakallimûn in die meritorische Bekämpfung ihrer Lehrsätze einzulassen, weil sie keinen wissenschaftlichen Berührungspunkt mit diesen finden, sie nicht als Philosophen gelten lassen, ein Name, den sie sich übrigens, wegen der besonderen Einschränkung desselben auf die Aristoteliker, auch selbst nicht beilegen.

Gegensatz der Philosophie gegen den Kalâm.

II. Neuplatonische Bearbeitung der Philosophie des Aristoteles. Der Aristotelismus hält seinen Einzug in die islamische Gedankenwelt durch die Pforten der aristotelischen Logik und Naturwissenschaft in der Gestalt, in der die bezüglichen Schriften durch die Übersetzer überliefert waren, also in der Form, die ihnen ihre Erklärer aus der späteren peripatetischen und der neuplatonischen Schule gegeben hatten. Es waren zumeist muslimische Ärzte, die sich für die griechische Wissenschaft interessierten, und daraus erklärt sich die vorwiegende Aufmerksamkeit für Schriften, die der Vertiefung ihrer Berufskenntnisse förderlich sein konnten.

Anfänge des arabischen Aristotelismus.

Man hat früher die führende Rolle der aristotelischen Werke in den Anfängen der Philosophie bei den Arabern überschätzt. Es ist das Verdienst des holländischen Gelehrten T. J. de Boer, scharf betont zu haben, in welchem großen Maße neben solchen aristotelischen Anfängen der überragende Einfluß platonischer, stoischer u. a. Quellen zur Geltung kommt. Besonders tritt eine entscheidende Wirkung des Plato auf die erste Periode der arabischen Philosophie in den Vordergrund. Man kann als möglichen Grund für diese dem Plato bezeugten Sympathien mit gutem Recht an das günstige Verhältnis denken, in welchem der platonische Idealismus zu den Erwartungen des religiösen Sinnes im Islam steht. Für psychologische, ethische und zum Teil auch politische Lehren hat man sich mit Vorliebe zu ihm gewandt. Auch

der Einfluß vorplatonischer Ideenkreise, namentlich solcher, die mit der Philosophie des Pythagoras zusammenhängen, macht sich in der älteren Periode der arabischen Philosophie geltend. Für die Fortdauer solcher Einflüsse waren dann auch in den Entwicklungsperioden, in welchen die arabischen Denker glaubten auf aristotelischem Boden zu stehen, literarhistorische Tatsachen maßgebend, die dem platonischen Zuge der arabischen Philosophie einen dauernden Charakter gaben.

Einflüsse des
Neuplatonismus.

Die dem Arabertum aus dem Hellenismus zufließende geistige Bereicherung sprudelte aus recht trüben Quellen. Es ist bereits angedeutet worden, daß das ihnen als aristotelische Philosophie Zugehende nicht das ungefälschte Gedankensystem des Stagiriten war. Seine späteren, besonders die neuplatonischen Erklärer hatten es in eine ihm ursprünglich fremde Richtung gelenkt, es durch die Mittel der Umschreibung und Erklärung zum Inbegriff einer Weltanschauung umgestempelt, die Aristoteles selbst weit von sich gewiesen hätte. Die in arabischer Sprache gepflegte philosophische Literatur arbeitete nun mit dem Aristoteles des Alexander von Aphrodisias und vornehmlich mit dem der Neuplatoniker Themistius und Porphyrius.

Pseudo-aristote-
ische Schriften
in arabischer
Sprache.

Auf letzterem Wege wurde der Friede zwischen zwei Systemen angebahnt, deren Grundideen sich in gegensätzlichen Richtungen entfaltet hatten. Den Erfolg dieses Fusionswerks hat auch der Umstand begünstigt, daß es Werken von unleugbar neuplatonischer Tendenz gelungen war, in die arabische Literatur unter dem Namen des Aristoteles eingeführt zu werden. Das hervorragendste und weitaus wirkungsreichste unter diesen ist die als „Theologie des Aristoteles“ bekannte Schrift, die unter solchem Autornamen im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts in die arabische Literatur aufgenommen wurde. Auf Grund der Übersetzungen wurde sie bereits von S. Munk (1859), nach Herausgabe des Originals durch Fr. Dieterici noch spezieller von Valentin Rose als Bearbeitung eines Auszuges aus Plotin erwiesen. Die ältesten Vertreter der peripatetischen Philosophie unter den Arabern hatten sie aber als echtes aristotelisches Werk anerkannt. Dieselbe Anerkennung als genuines aristotelisches Produkt wurde u. a. auch dem durch die Ausgabe Bardenhewers (1882) zugänglichen arabischen Auszug aus der *Στοιχείωσις θεολογική* des Proclus (*Liber de causis*) zuteil und noch manchen anderen minder bedeutenden neuplatonischen Schriften, die, wie das „Apfelbuch“, den Aristoteles aus Platons Gedankenwelt fließende Lehren aussprechen ließen.

Zur Festigung der neuplatonischen Weltanschauung trugen auch noch pseudepigraphische Produkte anderer Art bei. Dem Orientalen mußte es bei seiner hohen Schätzung alles Vorzeitlichen nicht wenig imponieren, die Hauptbestandteile der neuplatonischen Emanations- und Seelenlehre, oder mindestens mit ihnen verwandte, auf sie hinführende Gedanken von vorplatonischen Denkern ausgesprochen zu finden, die seine primitive Philosophiegeschichte zum Unterschied von den Lehrern der nachplatonischen Zeit deshalb mit dem Namen „Säulen der Weisheit“ bezeichnet. Unter diesen eignete

sich besonders Empedokles als Träger von Ideen, die in dem neuplatonischen Lehrgebäude zu einem geschlossenen System verdichtet wurden. So hat sich denn auch Pseudoempedokles, ebenso wie Pseudoaristoteles als wirk-samer Faktor bewährt in der Ausgestaltung einer Philosophie, die, so sehr sie sich auch mit Stolz und Selbstbewußtsein zu dem „ersten Lehrer“ — so nannte man Aristoteles — bekennt, die grundlegenden Gedanken seiner Welt-lehre unbewußt mit fremdartigen Vorstellungen durchsetzte.

Pseudo-
empedokles.

Es ist ein naheliegender Parallelismus, den uns diese Tatsache der Philosophiegeschichte des Orients aufdrängt. Sowie das Christentum in vielen Teilen des Morgenlandes — freilich nicht eben in jenen, in denen sich die Entwicklung der Philosophie bewegt — seine Wirkung durch den Einfluß der um den Bibelkanon sich schlingenden apokryphen Literatur betätigt hat, so wird auch der Einzug der griechischen Philosophie im mohammedanischen Orient durch Pseudepigraphen gefördert.

III. Neuplatonische Philosophie. Der völlige Mangel kritischer Fähigkeit drückte von allem Anfang der arabischen Philosophie den Stempel des Eklektizismus auf, der sich in jeder der Richtungen, in denen sie sich entfaltet hat, in unverkennbarer Weise bekundet.

Neben der neuplatonisch gewendeten aristotelischen Philosophie entwickelt sich auch ein in den äußeren Formen der peripatetischen Philosophie erscheinender Neuplatonismus, der durch seine Wirkungen auf die weiten Kreise der islamischen Welt ein wichtiges Moment ihrer Philosophie bildet.

Nach geringeren Anfängen, deren literarische Denkmäler wohl voraus-gesetzt, aber nicht nachgewiesen werden können, verdichtet sich diese philo-sophische Richtung im 10. Jahrhundert in dem Schriftenzyklus eines religiös-philosophischen Bundes, dessen arabischen Namen (ichwân al-şafâ) man früher als „die lauterer Brüder“ erklärt hat, den man aber, aus sprachlichen Gründen, angemessener als die „Lauteren“ oder die „Aufrichtigen“ übersetzt.

Es ist dies der Name eines von Basra ausgehenden, aber auf eine Ver-breitung über die ganze islamische Welt angelegten Vereins islamischer Idealisten, die ohne äußere Ablehnung des Islams die höchste Vervollkomm-nung des Geistes, die Erfassung der letzten Wahrheiten und ihre Verkörpe-rung in der Gesellschaft durch philosophische Vertiefung anstrebten. Durch die wahre Erkenntnis der Erscheinungswelt und der sich in ihr offenbarenden Harmonie und Symbolik strebten sie in stufenweisem Fortschritt die Ent-schleierung der Geheimnisse der Natur und der Seelenwelt an. Die Läute-rung der durch ihre zeitweilige Beherbergung in der Welt der Dimensionen getrüben und mit den Schlacken der Materie behafteten Seele durch die Erlangung „wahrer Erkenntnisse und frommer Handlungen“ ist der Zweck des Daseins; sein Ziel ist die Befreiung der Seele aus diesem Erdenkerker, die Rückkehr der gereinigten Individualseele in ihre himmlische Heimat, in das Reich der intelligiblen Welt, ihr Eingehen in die Weltseele, von der sie losgelöst war.

„Die Lauteren“
und ihre Enzy-
klopädie

Ihr vorzüglichstes Dogma ist die in diesem Sinne verstandene Rückkehr der Seele (ma'ād, das Wort findet man in einem Titel des lateinischen Avicenna wieder: Mahad), gegen deren Leugner sie sich in den härtesten Ausdrücken aussprechen. Das Zentrum ihres Denkens ist die Seelenlehre, die sich bei ihnen in einer Doktrin von der Entwicklung der Seele aus den niedrigen Formen zur individuellen Menschenseele und ihrer Wiedererhebung zur Vollkommenheit ihres Urquells ausprägt. Die Weltanschauung, deren Kern diese Spekulation bildet, ist die Emanationslehre der Plotinisten mit ihrem Universalintellekt und ihrer alles durchdringenden Universalseele, deren gestaltende Tätigkeit sich in der Natur und in der Schöpfung des Menschen kundgibt, wozu noch pythagoreische Zahlensymbolik hinzutritt, um das Emanationssystem durch Zahlenverhältnisse zu veranschaulichen. Auch sonstige Symbolik, wie die der Buchstaben, Tonharmonie u. a. m., tritt für die Darlegung der Tatsache hinzu, daß alles in der materiellen und geistigen Welt ein Abbild ist der stufenweisen Ausströmung aus der Welt der reinen Geistigkeit, aus der Sphäre des allgemeinen, selbst aus der absoluten göttlichen Einheit ausstrahlenden Weltintellektes, zu dem zurückzukehren das höchste Ziel des letzten Schöpfungsdinges, des Menschen, ist, der mit den Faktoren seiner körperlichen und geistigen Existenz ein Abbild des Universums darstellt, einen Mikrokosmos. Die Gattungen der Geschöpfe unserer Welt seien nur schattenhafte Abbilder der Gattungen der Sphärenwelt, in der ihre ewigen Urbilder in Wirklichkeit leben. Diese Weltanschauung ist identisch mit ihrer Religion, einer absoluten Religion, deren Zweck die Reinigung der Seele und das Ähnlichwerden mit Gott durch die Philosophie ist. Neben den wahren Erkenntnissen legt sie großes Gewicht auf die frommen Handlungen. Askese ist ein mächtiges Mittel der Abstreifung des materiellen Schleiers, der die Seele verdeckt und ihr wahres Wesen, die Erkenntnis ihrer Bestimmung vor ihr verbirgt. Aber die Lauteren reden dabei fortwährend auch von dem großen Wert der positiven Religionen, zumal des Islams, von dem hohen Rang der Propheten, Religionsstifter und Gottesmänner. Diese sind jedoch nur Durchgangsphasen, pädagogische Mittelgrade für die absolute Religion, Gleichnisse und Symbole der ewigen Wahrheit. Daher die Tendenz der Lauteren, alles Positive sinnbildlich zu gestalten, ein Erbteil des Philo, unbewußt eines ihrer geistigen Ahnen. Ihr System haben sie in einer aus vier Hauptteilen und 51 Abhandlungen bestehenden Enzyklopädie der Wissenschaften dargestellt, deren äußere Anlage durch die Einteilung des Zyklus der aristotelischen Schriften bestimmt ist, mit deren formellen Elementen die Lauteren gerne prunken, und deren Material sie sich in ganz äußerlicher Weise aneignen. Dies enzyklopädische System läuft jedoch in seinem vierten Teile auf eine für seine Ziele im höchsten Grade charakteristische Darstellung des Okkultismus der Lauteren aus, wohl Pforte und Übergang zu einer für ihre, zur Stufe der Pneumatiker herangereiften Mitbrüder bestimmten esoterischen Lehre. Eingehend und ernst behandeln sie hier die Modalitäten der Fortdauer der Seele, die Hierarchie der Geister-

welt, die Art und Weise der Wirkung der die Planeten bewohnenden Geisterwesen, Astrologie, Alchimie, Zauberei, die Macht des Menschen, der sich den Fesseln der Materie entwunden und auf dem Wege zur Erhebung die höchsten Seelenstufen erreicht hat.

Die Ausbildung der neuplatonischen Philosophie in arabischer Sprache, deren Höhepunkt die Enzyklopädie der Lauteren darstellt, war von großen Folgen begleitet in der philosophischen Literatur und im öffentlichen Leben sowohl in seinen religiösen als auch in seinen politischen Beziehungen. Bereits vor dem Hervortreten der Enzyklopädie waren die neuplatonischen Gedanken sowohl in die religiöse Gesellschaft als auch in die philosophische Literatur des westlichen Islams eingedrungen. Unter diesem Einfluß ist die im 9. Jahrhundert in Spanien auftretende, von den Arabern auf die Wirkung pseudo-empedokleischer Schriften zurückgeführte Bewegung des aus dem Osten heimkehrenden Cordovaners Muhammed ibn 'Abdallah Ibn Masarra (883—931) zu begreifen, deren genaue Erforschung eine der nächsten Einzelaufgaben dieses Teilgebietes der orientalischen Wissenschaft sein sollte. Den raschen Einzug des Neuplatonismus in die weitesten Gebiete der philosophischen Literatur bezeugt am besten die Tatsache, daß bereits am Anfang des 10. Jahrhunderts, in Kairawân (Nordafrika), der jüdische Philosoph und Arzt, Isak b. Salomon Isrâ'êli, dessen Werke in die abendländische Literatur durch die lateinische Übersetzung des Constantinus Africanus verpflanzt wurden, obgleich nicht Neuplatoniker, sowohl in seinem „Buch der Elemente“ als auch in seinem „Buch der Definitionen“ den neuplatonischen Einflüssen einen breiten Raum gewährt. Die Schriften der Lauteren selbst sind bald nach ihrem Erscheinen, bereits am Anfang des 11. Jahrhunderts, nach Spanien eingedrungen. Hier wird die große Wirkung der neuplatonischen Philosophie besonders durch den lange Zeit rätselhaften Namen des Avencebron vergewärtigt, dessen Identität mit dem jüdischen Denker und Dichter Salomon ibn Gebîrol Salomon Munk in einer für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie bahnbrechenden scharfsinnigen Untersuchung (1846) entdeckt hat. Die „Fons Vitae“ dieses Neuplatonikers, in welcher die Darstellung der zugrunde liegenden neuplatonischen Philosophie und Weltanschauung mit Elementen der aristotelischen Prinzipienlehre verwebt ist, ist zwar ebenso wie die obengenannten Schriften des Isak Isrâ'êli in keiner Weise mit der Lehre eines speziellen Bekenntnisses verknüpft. Aber wenn auch nicht durch bestimmte konfessionelle Dogmen bedingt, betätigt Avencebron, gleich seinen muslimischen Vorgängern, die Modifizierung der hellenischen Gedanken im Sinne allgemeiner religiöser Voraussetzungen. Die in diesem berühmten Werke entwickelte Theorie hat die europäische Scholastik des Mittelalters in hervorragender Weise beeinflusst.

Es sind dies bedeutende Zeichen des raschen Eindringens der im Osten gepflegten Philosophie nach den westlichen Ländern des Islams. Wie im Osten, so bildet auch im Westen die auf den Islam angewandte neuplatonische Philosophie den Kristallisationspunkt, um welchen sich die religiösen Ge-

Ihre Wirkungen
im Osten und
Westen.

danken der durch die Forderungen der islamischen Dogmatik und die Außerlichkeiten des Ritualismus nicht befriedigten tieferen Geister sammeln.

Neuplatonische
Ethik.

Unter den philosophischen Disziplinen ist es besonders die Ethik, die auch in ihrer von aristotelischen Gesichtspunkten bestimmten Gestaltung tiefe Spuren der neuplatonischen Anschauungen an sich trägt. Die „vier platonischen Tugenden“ beherrschen die Darstellungen des ethischen Systems, und die aristotelische *Mecórnc*, als Prinzip des sittlichen Lebens, muß mit jenen in mehr oder minder organische Verbindung treten. Neben fortwährenden Zitaten aus der nikomachischen Ethik strömt die „Verfeinerung der Sitten“ des Abû 'Alî ibn Miskaweihî († 1030) über von neuplatonischen Exkursen über die Verdüsterung der in den Menschen eingepflanzten „göttlichen Substanz“ durch ihre Einwicklung in die Hülle der Naturexistenz, über den sehnächtigen Aufblick der Seele nach dem „reinen Guten“, das seinen Glanz auf sie strahlen läßt, und über die endliche Reinigung der Seele durch ihr Emporstreben zur Urquelle und ihre Vereinigung mit dieser durch das Abstreifen des derben Gewandes der irdischen Leiblichkeit. Die Lehre von der Liebe und ihren verschiedenen Arten und Graden, die ihre höchste Vollkommenheit in der „göttlichen Liebe“ erringen, erhält hier einen hervorragenden Raum in der Ethik, wie sie bei den Lauteren ihre Stelle in der Lehre von der Weltseele (36. Abhandlung) erhalten hatte. Und um den platonischen Einfluß über jeden Zweifel zu erheben, überrascht uns dieser ethische Schriftsteller mit einer Darlegung des schädlichen Einflusses der altarabischen Ritterpoesie auf die Erziehung der Kinder, der sein System der Sittenlehre große Berücksichtigung widmet. Derselben Anregung folgend hat übrigens auch Averroës die Poesie der Araber als sittlich gefährbringend proskribiert.

Neuplatonischer
Einfluß auf staatliche
Theorien.

Und auch im mohammedanischen Staatsleben war es dem Neuplatonismus beschieden, einen geradezu grundstürzenden Einfluß zu betätigen. Die Bewegungen der Karmathen und Ismaïliten, die ihre feste staatliche Gestaltung durch das Emporkommen der Herrschaft der Fatimiden gewannen, fanden in den neuplatonischen Theorien ihre philosophische Stütze. Hier bildet sich der künstliche Parallelismus der in den Emanationen sich bekundenden kosmischen Ordnung mit der Einwicklung der in periodischer Wiederkehr sich offenbarenden theokratischen Reihenfolge von großen und kleinen Propheten und Sprechern, die alle nach Gottes vorherbestimmtem Weltplane auf die Manifestation des Weltintellekts in dem in Erscheinung tretenden Mahdî hinauslaufen. Hier erlangt dann in praktischer Anwendung die Theorie von dem allegorischen Sinn des mohammedanischen Gesetzes und der heiligen Erzählungen ihren Höhepunkt. Darum nennt man die Gemeinde, die diese politisch-religiöse Revolutionsbewegung schuf: Bâtinijja, d. h. die der inneren Bedeutung nachhängen. Was sie darstellt, ist nicht mehr Islam zu nennen; es ist die Zersetzung des Islams (vgl. Teil I, Abt. III, S. 125).

Sôfismus.

Die dauerndste Wirkung aber, die der Neuplatonismus innerhalb des Islams hervorbrachte, ist die theosophische Richtung des über den ganzen

Islam verbreiteten Sûfismus. Während er nach außen in dem widerlichen Derwischwesen und in der Gemeinschaft müßiger Klosterbrüder sich kundgibt, liegen an seinem Grunde die tiefen Theorien der Neuplatoniker von der Wesenlosigkeit der Erscheinungswelt, die bloß eine Spiegelung der einzig wirklichen allumfassenden göttlichen Realität sei, von der vom göttlichen Urquell weit entfernten Materie und der durch Askese und Ekstasis zu erreichenden Vereinigung der Seele mit Gott. Schon der erste wissenschaftliche Darsteller des Sûfismus Friedrich August Tholuck (1821) hat die neuplatonischen Wurzeln des Sûfiwesens erkannt; Adalbert Merx hat sie näher bestimmt (1893), und in jüngster Zeit haben die Engländer E.H. Whinfield und Reynold A. Nicholson in ihren Bearbeitungen der mystischen Gedichte des größten Sufidichters Dschelâl al-dîn Rûmî († 1270) treffende Parallelen zu den hier herrschenden Begriffen aus den Enneaden des Plotin beigebracht. Dabei ist aber nicht übersehen worden, daß dem Sûfismus in seinen zentralasiatischen Berührungen mit dem Buddhismus auch aus dessen Gedankenkreis Ideen und Ziele sich angegliedert haben, zu deren Erklärung die neuplatonischen Anfänge des Sûfismus nicht ausreichen. Die Auslöschung der Individualität (mahw), ihr Aufgehen in das Nichtsein (fanâ, istihlâk) leiten zur Idee des Nirvana zurück. Und dies ist wohl das wichtigste, aber nicht das einzige buddhistische Element, das der Sûfismus sich einverleibt und in sich verarbeitet hat.

Der Sûfismus, der auf die Vertiefung der islamischen Gedanken einen mächtigen Einfluß übte, stellt in den verschiedenen Richtungen (tarîka, Weg), in denen er zur Ausprägung gelangte, trotz der Gemeinsamkeit der Grundlehren, kein einheitlich geschlossenes System dar. Unter seinen zahlreichen Verzweigungen darf aus dem Gesichtspunkt der in demselben wirkenden Einflüsse und wegen seiner größeren Entfernung von der Heerstraße des allgemeinen Sûfismus, das System des Schihâb al-dîn al-Suhrawardî besondere Hervorhebung beanspruchen. Mit Vorherrschaft der platonischen Ideenlehre stellt es eine Mengung von altiranischen Gedanken, Gnostizismus und Emanationstheorien dar. Die Geisterwelt sei eine aus dem „Licht der Lichter“ (der Gottheit) ausstrahlende Lichtwelt, in der die Vielheit der Intelligenzen webt; sie bilde den Gegensatz zu der der Finsternis angehörenden Körperwelt. Aus diesem Ausgangspunkt konstruierte Suhrawardî eine Weltanschauung, die er selbst „Philosophie der Erleuchtung“ (hikmaţ al-ischrâk) benannte. Wegen seiner der Orthodoxie anstößigen Lehre, von der es z. B. keine Brücke zur islamischen Kosmologie gibt, wurde er 1191 in Aleppo hingerichtet.

„Philosophie der Erleuchtung.“

IV. Die Aristoteliker im Islam. Indem wir von der neuplatonischen Schule zur aristotelischen übergehen, treten wir in keine wesentlich neue Sphäre philosophischer Bestrebung ein. Die peripatetische Philosophie der Mohammedaner ist von der neuplatonischen nicht so sehr dem Wesen als dem Verhältnis nach verschieden, in dem sie die neuplatonischen Grundlehren

auf sich wirken läßt. Ihre Vertreter haben — wie bereits eingangs hervorgehoben wurde — die aristotelische Philosophie im Sinne ihrer neuplatonischen Erklärer übernommen und neuplatonische Schriften als Denkmäler der aristotelischen Philosophie verarbeitet. Von der im vorhergehenden Abschnitt behandelten neuplatonischen Richtung unterscheidet sie sich hauptsächlich durch die größere Bedeutung, die sie in ihrem System dem aristotelischen Aufzug neben dem neuplatonischen Einschlag zuerkennt. In formeller Beziehung wird sie besonders gekennzeichnet durch die grundlegende Wichtigkeit, die sie dem Dreistufensystem zueignet, das sie von der fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnis fordert: erst die propädeutischen (Logik, Mathematik), dann die naturwissenschaftlichen Kenntnisse, drittens auf diesen aufgebaut das metaphysische Studium. Diese hodegetische Forderung stellt sie vorzugsweise im Unterschied von den Mutakallimûn auf, die, ohne „die Natur der existierenden Dinge“ zu kennen, den Problemen der Metaphysik an den Leib rücken.

Auch die Lauteren hatten formell das aristotelische Schema hochgehalten, aber in seiner Anwendung ihre phantastischen Träumereien betätigt und in allen Stufen ihres aufwärts steigenden Lehrganges ihre Seelenlehre antizipiert. Mit bewußtem Ernst bauen die arabischen Peripatetiker ihr System auf jene methodische Forderung. Al-Kindî († ca. 870) wird als der arabische Philosoph genannt, der in diesem Kreise die ersten Schritte auf dem Wege des Aristotelismus unternahm. Man kann ihn wohl noch nicht als entschiedenen Vertreter dieser Richtung kennzeichnen. Mit seinen Anfängen wurzelt er in einer von ihm niemals aufgegebenen, mit Elementen neuplatonischer und pythagoräischer Weltanschauung durchsetzten Naturphilosophie. Dabei sind ihm auch die im Kalâm verhandelten religionsphilosophischen Probleme, ohne Zweifel im Sinne ihrer mu'tazilitischen Lösungen, nicht fremd. Sein Interesse an aristotelischer Philosophie betätigt er durch seine Teilnahme an der Erklärung logischer und physischer Schriften des Aristoteles und sein Bekenntnis zu den in den letzteren dargelegten kosmischen Lehren. Er vergegenwärtigt mit dieser Vermengung einander zuwiderlaufender Weltbetrachtungen die eklektischen Anfänge aller arabischen Philosophie, in der er jedoch zuallererst für Aristoteles einen breiten Raum beansprucht. Daß er für das Studium der Philosophie den für die arabische Peripatetik charakteristischen Dreistufengang fordert, bekundet er in Schriften, deren Titel „Daß die Philosophie nur durch die propädeutische Wissenschaft erreicht werden kann“ und „Der Nutzen der Propädeutik“ von prinzipieller Bedeutung für seine Auffassung von dem Wege des philosophischen Studiums sind.

Dem entspricht auch der Eifer, mit dem er logische, arithmetische, geometrische und astronomische (einschließlich astrologische) Gegenstände bearbeitet. Diese Auffassung vom Studium der Philosophie zieht sich durch die ganzen vier Jahrhunderte philosophischer Produktivität der arabisch schreibenden Denker und konnte sich am besten an einer in immer umfassenden

Dreistufen-
system der wis-
senschaftlichen
Erkenntnis.

Al-Kindî
(† ca. 870).

derem Maße hervortretenden Bearbeitung der aristotelischen Werke auf Grund ihrer zu den Arabern gelangten Überlieferung kundgeben.

Nach Al-Kindî sind es im besonderen drei Namen, mit denen vom 10.—12. Jahrhundert die Höhepunkte der aristotelischen Philosophie im Islam bezeichnet werden: Alfârâbî, Avicenna und Averroës.

Während Alfârâbî († 950), als erster wirklicher Aristoteliker „der zweite Lehrer“ genannt, durch die Bearbeitung der logischen Schriften hervorragt, und das Material der Logik, namentlich den syllogistischen Teil derselben, weiter entwickelt, ringt sich, gegenüber der um sich greifenden Verfälschung der philosophischen Gesichtspunkte, in Averroës, wie wir im folgenden noch sehen werden, das ehrliche Streben empor, den Gedanken des Aristoteles möglichst ungetrübt zu verdolmetschen, ihn von den durch die Vorgänger unablässig fortgesetzten Versuchen zu erlösen, die Gegensätze zu den Forderungen des religiösen Glaubens abzuschwächen, oder mindestens die Schärfe des Widerspruches durch Umbiegung des wahren Sinnes zu mildern. Da war eben die gefährlichste Klippe, an der die den Frieden mit der Religion suchenden Philosophen niemals unversehrt vorübersteuern konnten: die aristotelische Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt. Alfârâbî hat diesen Stein des Anstoßes im Zusammenhang mit seinem platonisch-aristotelischen Synkretismus hinweggeräumt. Nach dem Muster des Ammonius Sakkas hat auch er, der die Theologie des Aristoteles, an deren arabischer Redaktion sein Vorgänger Al-Kindî mitgearbeitet hatte, als authentisches Werk anerkennt, eine Harmonistik der platonischen und aristotelischen Philosophie versucht. Er stellt dabei entschieden in Abrede, daß Aristoteles die Ewigkeit der Welt gelehrt habe. Man konnte also Aristoteliker sein, ohne den Glauben an eine Welterschöpfung aufzugeben. Und auch innerhalb der streng philosophischen Terminologie ist ein Ausweg gefunden worden. Nicht erst Avicenna, wie man vielerseits annimmt, sondern bereits Alfârâbî hat gegen die Verlegenheit, welche die Annahme der Notwendigkeit des Universums als Wirkung der ersten bewegenden Ursache bereitet, Hilfe gesucht in der spitzfindigen Aufstellung einer Kategorie des relativ Notwendigen, das an sich in die Kategorie der Möglichkeit gehört. Die Sphären, an denen man potentiell und tatsächliches Sein, Materie und Form unterscheiden kann, erhalten ihre Qualität der notwendigen Existenz erst durch ihr Kausalitätsverhältnis zur ersten Ursache; sie sind demnach nicht in absolutem, sondern in relativem Sinne notwendig; an sich gehört ihr Sein in die Kategorie des Möglichen oder nur des bedingt Notwendigen. Dies half aber wenig, denn trotzdem sind nach Avicenna Ursache und Wirkung gleichzeitig und unzertrennlich. Der Forderung der Ewigkeit von Zeit und Bewegung konnte man auf diesem Wege nicht entgehen.

Zu den meist charakteristischen Theorien der arabischen Peripatetiker gehören ihre Erkenntnistheorie und ihre kosmologische Konstruktion. Nach Anleitung des Alexander Aphrodisias und des Themistius haben sie die einfache Unterscheidung des Aristoteles zwischen materiellem und tätigem In-

Alfârâbî
(† 950).

Erkenntnis-
theorie der
arabischen
Peripatetiker.

tellect zu einem komplizierten System des intellektuellen Entwicklungsprozesses vom potentiellen zum angeeigneten Intellekt umgestaltet, dessen Grundzüge schon von Al-Kindî an allen gemeinsam sind, in dessen Einzelheiten sie aber manche Varianten aufweisen. Die Aneignung des Erkennens des Wesens der Dinge werde durch einen außerhalb des Menschen befindlichen kosmischen Faktor bewirkt, der die Quelle des Erkennens sei, ebenso wie die Sonne, die Quelle des Lichtes, unserer Sehkraft erst die Möglichkeit ihrer Betätigung verleiht. Diese außerhalb des Menschen befindliche Quelle aller Erkenntnis sei die tätige Vernunft; in diesem Zusammenhange in ganz anderer Bedeutung, als sie Aristoteles seinem νοῦς ποιητικός zueignete.

Ihre Kosmologie.

Die tätige Vernunft der arabischen Aristoteliker ist das Glied einer Emanationsreihe, als welche sie die supralunarisches Welt konstruieren. Von dem einzigen, ewigen, unveränderlichen, sich selbst denkenden Wesen ausgehend, das die Ursache der Bewegung der obersten, umfassenden Sphäre ist, werden in absteigender Linie unkörperliche geistige Substanzen (separate Intellekte) hervorgerufen, die je durch das Erkennen ihrer selbst und ihrer Ursache wieder zur Quelle werden einestheils anderer durch sie hervorgerufener geistiger Substanzen, anderenteils von Sphären, die unter dem Einfluß der ihnen entsprechenden Sphärengeister stehen. Die Himmelskörper seien denkende, mit hoher, die des Menschen weit überragender Intelligenz begabte Wesen, die aus Sehnsucht nach ihrer Ursache, der sie ähnlich zu werden streben, die vollkommenste aller Bewegungsarten, die sphärische, vollziehen. Der erste Beweger werde als solcher in dem Sinne genannt, daß die Sehnsucht nach ihm die Zielursache der Kreisbewegung der Sphären ist. Sie seien unvergänglich und bestehen aus einem ätherischen Stoff, der als fünfter von den vier körperlichen Elementen verschieden ist. Mit der Mondsphäre ende die Reihe der emanirten Himmelskörper. Diese kosmologische Theorie wird nicht von allen Philosophen in gleicher Weise konstruiert; die Zahl und das Tätigkeitsgebiet der Sphären wird verschieden angegeben. Bereits Alfârâbî hat in den „Ansichten der Leute des Musterstaates“ ein verwickeltes System der Emanation der Sphären und der separaten Intellekte aufgestellt, das aber durch das in der Metaphysik des Avicenna entworfene Bild verdrängt worden ist. Aus dem höchsten Intellekt, Gott, gehen stufenweise zehn Sphärengeister hervor; der Intellekt der Sphäre des täglichen Umkreises, der das ganze Universum umschließt, strahlt unmittelbar aus Gott aus; der letzte, aus dem Intellekt der Mondsphäre ausstrahlende Sphärengeist ist der tätige Intellekt. In ihm sind die Formen der elementaren Welt beschlossen; jede Form, die in der Welt entsteht, ist nur durch sein Hineinströmen bewirkt; er teilt jedem Empfangenden die Formen zu, für die es vorbereitet ist; durch sein Einstrahlen auf die potentielle Vernunft des Menschen wird auch das Erkennen bewirkt. Die geistige Vollkommenheit des Menschen ist bedingt von dem Grade und der Dauer seiner Empfänglichkeit für diese Einwirkung. Die Erkenntnistätigkeit hat zum Ziele, daß die tätige Vernunft die Form der potentiellen und diese dadurch zur erworbenen (νοῦς ἐπίκτητος)

Vernunft werde; darin besteht die Vollkommenheit der dem Menschen physisch anerschaffenen (hylischen) potentiellen Vernunftgabe.

Die Philosophen, die als Vorbereitung für die metaphysischen Einsichten eine reale naturwissenschaftliche Schulung stürmisch fordern und den philosophischen Schiffbruch ihrer Kalâmgegner dem Umstande zuschreiben, daß sie ohne Naturerkenntnis ins Blaue hinein philosophieren, geben da eine Kosmologie und Psychologie, die hart an die Grenze des Mythologischen streifen, wenn sie diese nicht bereits überschritten haben. Und der mythische Charakter ihrer Konstruktion wird noch erhöht, wenn sie, um mit den traditionellen Religionsvorstellungen Frieden zu halten, ihre separaten Sphärenintellekte mit den biblischen und koranischen Engeln identifizieren. Sie bewegen sich dabei vollends in neuplatonischem Fahrwasser; und es war für Denker, die für solche Gebilde empfänglich waren, ein leichtes, zu diesen in die aristotelische Philosophie eingeschmuggelten und in ihren Kreisen als aristotelisch umgehenden Theorien noch etliches hinzuzutun, wobei die starken neuplatonischen Einflüsse sich zuweilen in ganz greller Weise kundgeben. Sie stellen abergläubische Vorstellungen in den Dienst ihrer philosophischen Theorien. Ihre logische Strenge und die Forderung peinlich wissenschaftlichen, apodiktischen Beweisverfahrens hindert sie nicht, okkultistischen Anschauungen zu huldigen, sogar Afterwissenschaften eine Berechtigung neben ihrer aristotelischen Disziplin zuzuerkennen. Die Mutakallimûn sind in diesen Dingen nüchterner; sie sind z. B. erklärte Gegner der Astrologie. Mit den Aristotelikern hat diese sich ganz gut vertragen. Al-Kindî schreibt über esoterische Philosophie, worunter man eben mit Recht die mystischen Dinge verstehen wird, die er neben der gemeinen Philosophie betrieb. Steht er auch im Kampfe gegen den berühmten Arzt Abû Bekr-al Râzî (Rhazes † 923), dem gegenüber er der Alchimie allen Wert und alle Berechtigung aberkennt, so schreibt er doch andererseits über Omina und Auguria; er ist Astrolog und sein von Otto Loth (1874) herausgegebenes astrologisches Werk über die Schicksale des islamischen Reiches einer der wenigen literarischen Reste, die von ihm erhalten sind. Die Theorie von der hohen Vernünftigkeit der himmlischen Körper konnte ja recht leicht auch zur Vorstellung ihres bewußten Einflusses auf die irdischen Ereignisse hinüberleiten. Als Mediziner hat er neben der hippokratischen Wissenschaft auch die „spirituelle Medizin“ gepflegt.

Harmonisierung
mit den
Religions-
vorstellungen.

Abergläubische
und okkultisti-
sche Theorien.

Wenn auch von Alfârâbî nicht gesagt werden kann, daß er in den dunklen Regionen der esoterischen Erkenntnisse schwärmt, so hat dennoch auch er zuweilen unbewußt die Grenzen der philosophischen Überlieferung überschritten und gern ein Wort gesprochen, das ihn als Schüler des Plotin, durch Vermittelung der Theologie des Aristoteles, erkennen läßt. Er ist ja Sûfi. „Du hast“ — so sagt er — „außer den Kleidern, die deinen Körper verhüllen, auch in dir etwas, was dein Wesen verdeckt. Strebe danach, daß der Schleier gehoben werde und du dein wahres Wesen enthüllest, dann kannst du zum Ziel gelangen. Frage dann nicht danach, was du erfährst. Empfindest

du Schmerz — wehe dir; bleibst du unverseht — heil dir! Du bist dann in deinem Körper, als ob du nicht in ihm wärest, als ob du dich vielmehr im Gebiet des Himmelreiches befändest. Du erfährst, was noch kein Auge erschaut, kein Ohr gehört hat und in kein menschliches Herz gedrungen ist. Dort ergreife die Wahrheit als Bündnis für eine Zeit, da sie dir völlig angehört wird.“ Außer den in der Philosophie unterschiedenen Intellektstadien nimmt er — nicht erst Avicenna — noch einen mystischen „heiligen Geist“ an (die abendländischen Scholastiker übersetzen: *intellectus sanctus*) und erklärt die Gabe der Prophetie mit Hilfe dieser Annahme. Wie die Mystiker operiert er mit den an koranische Ausdrücke anknüpfenden Begriffen „Welt der Kreatur (*chalk*)“, „Welt des Logos (*amr*)“. „Der menschliche Geist ist aus der Substanz der Welt des *amr*; er nimmt keine Form an, hat keine Bewegung. Er kann das noch nicht und das nicht mehr Bestehende erfassen; er schwebt in der Welt des Himmelreiches, von dort erhält er seine Eindrücke, die sich vom Siegel der Allmacht in ihn einprägen.“ Mit solchen geheimnisvollen Sprüchen ergänzt auch der strenge Logiker seinen trockenen Schematismus.

Avicenna
(† 1037).

Viel mehr aber als *Alfârâbî* hat der im Grunde gesinnungslose, zu sinnlichen wie geistigen Ausschreitungen geneigte Avicenna (*Ibn Sinâ*, † 1037) neben dem großen Strom seiner philosophischen Summa-Werke (besonders „die Heilung“ — *al-Schifâ* — und dessen Auszug „die Rettung“ — *al-Nadschât* —), die den Charakter der arabischen Peripatetik ausgeformt haben, kleinere Bächlein von Gelegenheitsschriften fließen lassen, in denen er zeigt, wie neben dem philosophischen System, zu dem er sich bekannte, und das er sich bemühte, mit den Grundlehren der Religion in Einklang zu setzen, eine dessen Gedanken zuwiderlaufende Mystik Platz greifen konnte; wie der Naturkundige, dessen auf die griechische Medizin gegründeter „Kanon“ durch Jahrhunderte als gesetzgebende Autorität der Heilkunde galt, neben seiner exakten Methode auch noch für die Anerkennung superstitiöser Vorstellungen und Bräuche Raum übrig hatte. In einer Einteilung der Wissenschaften ordnet er im Rahmen des Schemas des Aristoteles Disziplinen ein, die nur aus positiv theologischen Gesichtspunkten Bedeutung haben, ja zuweilen geradezu in das Gebiet des Aberglaubens gehören. In die Physik läßt er die Physiognomik, Traumdeutung, Theurgie, Alchimie, natürliche Magik, Talismankunde hinein; in die Metaphysik die Lehre von der höheren und niederen Engelwelt, von Wunder, Offenbarung u. a. Eingang finden. Nur die Mathematik und Logik bleiben unbeschädigt. Die Astrologie, der er wohl als einer konjekturalen Kenntnis formell eine Stelle im Katalog der Wissenschaften einräumt, lehnt er wieder in einer besonderen Schrift ab. Er spricht ferner mit theoretischem Ernst von den physischen Einwirkungen der Seele auf die Objekte der Außenwelt wie z. B. von den Wirkungen des bösen Auges u. a. m. Er verweist auf den Rapport zwischen dem Seelenleben und den Naturkräften, auf die „Geheimnisse der Natur“, durch deren Kenntnis das Verständnis für alle diese geheimnisvollen Erscheinungen erschlossen wird. Außer der von

den Peripatetikern seiner Zeit allgemein anerkannten Sphärenlehre hat er auch das neuplatonische Emanationssystem dargestellt und, den Lauteren ähnlich, in den Buchstaben des Alphabets, ihrer Reihenfolge und ihrem Zahlenwert Symbole der sukzessiven Ausstrahlung der geistigen Substanzen gefunden. Eine Reihe seiner kleineren Schriften hat das kontemplative Leben zum Gegenstand; in denselben huldigt er völlig dem sūfischen Neuplatonismus. In der Erkenntnis der Wahrheiten sei eine höhere Stufe anzustreben, als die durch spekulative Tätigkeit und durch subtile Vernunftabstraktionen erreicht werden kann: die beschauliche Konzentration der Seele auf die Gottesidee. Er stand mit dem hervorragendsten zeitgenössischen Vertreter dieser Weltanschauung (Abu Sa'īd Abu-l-Cheir) in fruchtbarem Ideenaustausch und wechselte mit ihm Briefe über die Bedeutung des Gräberkultus. Die Wirkungen der religiösen Ekstase auf Erscheinungen der physischen Welt stellt er unter den Gesichtspunkt seiner mystischen Theorien. Die Aneignung der kontemplativen Erkenntnis hat er auch in einigen Allegorien dargestellt, unter denen der Typus des Hajj ibn Jakzān in literarhistorischer Beziehung der bemerkenswerteste ist, weil er ein Jahrhundert später den *Philosophus autodidactus* angeregt hat. Auch die allegorische Interpretation von spezifisch islamischen Religionsvorstellungen (z. B. der Himmelfahrt Mohammeds) weiß er für seine theosophischen Zwecke zu verwenden und unterscheidet sich darin gar nicht von den echten Neuplatonikern und Sūfis, die sich übrigens zuweilen auf ihn als Gesinnungsgegnossen berufen. Dabei liebt er es, in seinen Lesern die Ahnung unaussprechbarer esoterischer Geheimnisse hervorzurufen, von Lehren „die nur angedeutet und nur in verhüllter Weise gelehrt werden dürfen, da ihre Veröffentlichung die Verderbnis der Welt verursachen könnte“ — wie er sich z. B. in seiner Abhandlung über das „Mysterium der Prädestination“ ausdrückt. Man hat so mit vollem Recht von einem philosophischen Doppelspiel des Avicenna gesprochen. Ganz unvermittelt steht seine aristotelische Enzyklopädie neben seinen mystischen Schriften, die wohl „der morgenländischen Weisheit“ (al-hikma al-maschrikijja) angehören, auf die er selbst als Ergänzung seiner Philosophie hinweist.

Auf den religiösen Glauben der Massen übte die Philosophie nicht viel Wirkung. Ihre Vertreter selbst hatten es vom Anfang an nicht darauf abgesehen, die rohen religiösen Begriffe des Volkes zu modifizieren. Auch die Formeln, die sie für die Ermöglichung des Aristotelismus neben den Grundlehren des Islams aufstellten, waren ja nicht auf allgemeine Wirkung berechnet, sondern sollten nur zu theoretischer Beruhigung dienen. Während die Mutakallimūn die große Menge in den Kreis ihres rasonnierenden Glaubens einbeziehen, ihr ihre Formeln und Beweisführungen verpflichtend aufdrängen, nehmen die Philosophen dem Volk gegenüber eine aristokratische Haltung ein. Mit Vorliebe zitieren und variieren sie einen Satz des Galen, der „nicht zu allen Leuten reden will, sondern zu einzelnen Auserwählten, deren jeder einzelne Tausende und Zehntausende Leute aus der Menge aufwiegt“. „Die Wahrheit“ — so schließt er — „hat nicht den Beruf von vielen

Gleichgültigkeit
der Massen
gegen die Philo-
sophie.

ergriffen, vielmehr nur den, von den Vernünftigen und Hervorragenden verstanden zu werden.“ Sie sind frei von der aufdringlichen Propaganda der Mutakallimûn, an denen sie nicht nur die Mängel ihrer Denkmethode tadeln, sondern denen sie auch die schädliche Bemühung vorwerfen, mit ihrem Rationalismus die Köpfe unreifer Leute zu verdrehen.

Die Philosophie
von Ghazâlî
bekämpft.

Die Philosophen waren einsame Leute, die fern vom Getriebe des Marktes den Ideen der Auserwählten der Vergangenheit lebten und sie weiterdachten. Sie hatten weder die Absicht noch den Erfolg, in das dogmatische Wesen des Islams einzugreifen. Nichtsdestoweniger werden sie von Ghazâlî († 1111), der in früheren Zeiten selbst ihre Schulung erfahren, als Feinde der Religion auf die Anklagebank geführt. Ghazâlî läßt diesem Angriff eine objektive Darstellung der peripatetischen Philosophie („Absichten der Philosophen“) vorangehen, um auf diese Grundlage sein kämpfendes Werk aufzubauen, das zusammen mit den Widerlegungen des größten Aristotelikers des Islams, Averroës, der philosophischen Weltliteratur angehört. In seinem „Die Widersprüche der Philosophen“ (Tahâfut al-falâsifa) oder wie die Schrift nach dem Titel der hebräischen und lateinischen Übersetzung gewöhnlich genannt wird „*Destructio philosophorum*“, unternimmt er es zunächst, die Mängel der Beweisführung der Aristoteliker für ihre Thesen über Fragen der Metaphysik, Naturlehre und Psychologie dialektisch nachzuweisen. Dabei ist sein Zweck nicht, der abgelehnten Weltanschauung in allen Fällen eine andere, seine eigene, gegenüberzustellen. Seine Absicht ist die bloß negative, die Unzulänglichkeit der gegnerischen Argumente nachzuweisen; das Positive ist ihm hier Nebensache, wenn er sich auch dieser Aufgabe nicht vollends entschlägt. Selbst auf die Unterstützung verzichtet er, die der Religion aus den Gedanken der Philosophen zukommen könnte — Avicenna hatte ja solche Hilfeleistung öfters versucht. „Die Religion“ — so sagt er wörtlich — „erfahre größeren Schaden durch jemand, der sie auf fremdem Wege unterstützt, als durch jemand, der sie auf ihrem eigenen Wege angreift.“ Daneben zielt er vielmehr darauf ab, die Schädlichkeit der philosophischen Lehren für den religiösen Glauben zu betonen. Er legt den Finger ganz besonders auf drei dem System der Philosophen notwendig innewohnende Lehrsätze: die Welt sei ewig, nicht in der Zeit erschaffen; Gottes Wissen (und demnach auch seine Vorsehung) erstrecke sich nicht auf die besonderen Momente des Weltgeschehens; die Fortdauer nach dem Tode sei in geistigem Sinne zu verstehen: es gäbe nach ihrer Lehre — und dieser Angriff gegen die Philosophen ist am leichtesten ins Volk gedrungen — keine individuelle Unsterblichkeit, nicht leibliche Freuden des Paradieses und nicht materielle Pein der Hölle, nicht körperliche Auferstehung und Weltgericht. Aber damit war ihr Sündenregister bei weitem noch nicht erschöpft. Auf ihr Verhalten gegenüber den „Wundern“ sowie ihre Theorie vom Prophetismus, wonach dieser das Resultat eines bloß psychischen Vorganges sei, bei dem eine unmittelbare Einwirkung Gottes gar nicht in Betracht kommt, wird in diesem Katalog von ketzerischen Lehren nicht be-

sonderes Gewicht gelegt. Freilich hatte Ibn Sina für diese Fragen, in seiner Weise, Kompromisse mit den religiösen Anschauungen angebahnt.

Es ist nicht bekannt, daß aus den Reihen der Anhänger der Philosophie im Osten sich eine Stimme zur Abwehr dieses, wahrscheinlich um das Jahr 1095 erfolgten harten Angriffes gegen die Arbeit der Aristoteliker erhoben hätte. Als ob die philosophische Produktivität im Osten vollends erschlaft, und als ob es bloß ein Gnadenstoß gewesen wäre, was ihr der streitbare Ghazâlî versetzte. Wir begegnen fortan den philosophischen Werken zuweilen auf den Scheiterhaufen, die fromme Kalifen in Bagdad für sie errichten ließen. Aus dem Jahre 1160 erfahren wir, daß die Bibliothek eines in Ungnade gefallenen Kâdî auf Befehl des Kalifen konfisziert wurde und die darin befindliche philosophische Enzyklopädie des Avicenna und die Abhandlungen der Lauteren öffentlich dem Feuer überliefert wurden. Kurz nachher wurde dem Kalifen die philosophische Bibliothek eines Sohnes des berühmten Mystikers 'Abdalkâdir al-Dschilânî denunziert, und sie wurde auf Grund dieser Anklage ausgeforscht und auf den Scheiterhaufen geworfen. Der fromme Vollstrecker dieses Urteils leitete das auf dem Platze Rahbijja in Bagdad vollzogene Autodafé mit einer Schmährede gegen die Philosophen und ihre Werke ein und gab jedem einzelnen Buche, ehe er es den Flammen übergab, eine lästernde Charakteristik mit auf den Weg. Wir besitzen den Bericht eines Augenzeugen (des Josef b. 'Aknîn, Schülers des Maimûnî) über diesen fanatischen Glaubensakt, der nicht nur philosophische, sondern auch allgemein wissenschaftliche Werke betraf. Das astronomische Werk des Ibn Haitham vorzeigend und auf eine Tabellenfigur deutend sagte der Vollstrecker: „Und dies ist die schändlichste Versuchung, ein stummes Unglück und blindes Verhängnis.“ Damit warf er das gelehrte Werk ins Feuer. Das war nicht die Atmosphäre, in der es die Jünger der Wissenschaft zur Philosophie hätte hinziehen können. Wir hören nur noch von Widerlegungen der Philosophie und Angriffen gegen sie; wenig hören wir von selbständigen Systematikern; höchstens vertreten noch scholastische Kommentatoren die Fortpflanzung der philosophischen Methode.

Dafür erblüht die Philosophie für kurze Zeit im westlichen Islam, wo ihr auch fast ein Jahrhundert nach den Angriffen des Ghazâlî ein Rächer ersteht in Averroës aus Cordova (Ibn Roschd, † 1198), dem größten arabischen Peripatetiker. In seiner unter dem Namen *Destructio destructionis* berühmten Apologie der Philosophie weist er den Dilettantismus der Gegner in ihre Schranken zurück. Mit den logischen Defekten der Kalâm-methode könne kein Schritt auf dem Gebiete metaphysischer Fragen unternommen werden. Mit überlegenem Sarkasmus zieht er Ghazâlî der Oberflächlichkeit und Sophisterei und geizt nicht mit Beweisen dafür, daß „dieser Mann“ für aristotelisch und philosophisch ausgibt, was der vermittelnde Avicenna in die Philosophie eingeführt hatte, und was nicht schlechthin als philosophische Lehre gelten könne.

Die Aufgabe, die sich Averroës in seiner ein ausgedehntes Gebiet der

Verfall der Philosophie im östlichen Islam und Verfolgung der philosophischen Literatur im Osten.

Aufschwung der Philosophie im westlichen Islam. Averroës († 1198).

Aristotelesliteratur umfassenden reichen Tätigkeit als Kommentator gesetzt, bestand eben in dem Zurückgehen darauf, was er für die echte aristotelische Lehre hielt. Er wollte sie von den Trübungen reinigen, die sie in der bisherigen Überlieferung der islamischen Peripatetik erlitten hatte. Er verschont dabei die Logik des Alfârâbî ebensowenig wie die Physik und Metaphysik des Avicenna. „Der größte Teil der philosophischen Enzyklopädie dieses Mannes ist in den logischen und den übrigen Fragen aus so verkehrten Behauptungen zusammengewebt, daß Leute, die in diese Kenntnisse eingeführt werden wollen, am besten tun, jene Bücher zu fliehen; denn sie können den Menschen eher irreführen und der Wahrheit entziehen, als ihn leiten und dem Richtigen zuführen.“ Vor der Strenge seiner philosophischen Kritik kommt Avicenna kaum besser davon als vor den religiösen Nörgeleien des Ghazâlî. Freilich ist auch er, nicht weniger als seine Vorgänger, in der Aristotelesüberlieferung des Alexander und des Themistius, namentlich des letzteren, befangen. Die beiden Auswüchse des neuplatonischen Aristotelismus, die Sphärenemanation und die Intellekttheorie hat auch er aus seinem System nicht ausgeschaltet; beiden hat er sogar eine feinere Ausbildung verliehen. Die Formulierung der Lehre von den sphärischen Bewegungen und der Zahl der Bewegter, die ja bei seinem Aristoteles selbst als nicht unumstößlich hingestellt war, hat er den seitherigen Fortschritten der Astronomie (durch Ptolemäus) angepaßt, einer Wissenschaft, in der er ja selbst kein Laie war; er brachte es bis zur Zahl von 45 Bewegern (separaten Intellekten). Hingegen wendet sich sein Purismus in anderen Fragen gegen die Umdeutungen aristotelischer Lehren in der arabischen Schule. Er verwirft den Versuch, durch die Aufstellung der Kategorie des Relativ-Möglichen die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt abzuschwächen. Alles Entstehen ist Veränderung. Jede Veränderung geschieht an einem Subjekt. Das Subjekt ist die ewige Materie. Und auch eine andere Vermittlungsformel des Avicenna lehnt er entschieden ab. Die Schöpfung sei — wie er dies dem Galen nachspricht — die Verleihung der Formen an die Materie; darin bestehe der Schöpfungsakt. Dies kann Averroës nicht annehmen. Die Form ist kein Neues, was die Materie von außen her erhält; sie sei potentiell in der Materie enthalten, durch ihren Übergang zur Aktualität geschehe keine Neuschöpfung. Er hält die Lehre von der Anfangslosigkeit der Materie in der entschiedensten Form aufrecht. Durchaus abweisend verhält er sich gegen den Einfall des Avicenna, durch Vermittlung der Sphärengeister das Wissen von den Besonderheiten (singularia) für die erste Intelligenz zu ermöglichen. Wie er den Begriff des Willens und der Entschließung von Gott streng fernhält, so lehnt er auch die Frage, ob Gott die Kenntnis der Besonderheiten besitze, mit ebensolcher Entschiedenheit ab, wie die, ob sein Wissen die Universalien zum Gegenstande habe. Die Fragestellung sei nach beiden Seiten hin von vorneherein unzulässig. Sie habe ein Wissen im Sinne des menschlichen Intellekts zur Voraussetzung. Dies sei jedoch ein kausal bedingtes, passives Wissen, während das Wissen Gottes ein von jenem total verschiedenes, er-

Zurückweisung
früherer
Vermittlungen.

Seine Auf-
fassung vom
göttlichen
Wissen.

habeneres sei. Der erste (göttliche) Intellekt als die reinste Aktualität, dessen Sichselbstdenken die Ursache alles Seins sei, schließe die Totalität allen Daseins, als von ihm verursacht, in einheitlicher Weise in sich ein. Und wie sein Wissen ein erhabeneres ist, so ist auch das Sein, auf das es bezogen ist, ein Sein erhabenerer Art als jenes, das den Gegenstand des menschlichen Erkennens bildet. Die Unterscheidung zwischen Singularem und Universalem müsse demnach mit Bezug auf das Wissen Gottes vollends vermieden werden. Als Resultat dieser originellen Erwägung ergibt sich dem Averroës ein voller Einklang mit dem seinem wahren Sinne nach zu erfassenden Koranwort (Sure XXXIV, V. 3): „Es entgeht ihm nicht das Gewicht eines Stäubchens in den Himmeln und auf Erden, noch etwas Kleineres oder Größeres als dies.“ Und wenn wir Gott über die Erkenntnis der Besonderheiten im Sinne des menschlichen Wissens erheben, so sei es nicht Mangel, was wir von ihm aussagen; vielmehr die Anerkennung, daß er über die Mangelhaftigkeit eines unvollkommenen Erkennens hoch erhaben sei.

Mit dieser Auffassung vom Verhältnis des göttlichen Wissens zu allem Seienden kommt Averroës hart an die Linie süfischer Lehren; und er ist sich dessen bewußt, daß er mit diesem Gedankengang an die Weltauffassung jener Mystiker streift. „Dies ist“ — so schließt er seine Darstellung — „der Sinn des Spruches der Alten: ‘der Schöpfer sei die Totalität alles Daseienden’; und in diesem Sinne steigern die süfischen Lehrer das gewöhnliche islamische Glaubensbekenntnis zu der Formel: ‘Es gebe nichts anderes als ihn selbst’. Jedoch dies alles gehört zu den Kenntnissen derer, die festen Fuß im Wissen gefaßt haben, und bildet nicht Gegenstand der religiösen Belehrung. Wer es an unrichtigem Orte feststellt, ist ebenso im Unrecht wie einer, der es Würdigen vorenthält.“

Wodurch Averroës den größten Eindruck auf die Philosophie des Mittelalters übte, ist seine Lehre von der Einheit des Intellekts, ferner von der Möglichkeit des materiellen Intellekts, die separaten Formen zu begreifen und mit dem aktiven Intellekt sich zu vereinigen. Was Averroës hierüber lehrte, ist noch vor dem Studium seiner eigenen Schriften durch die heftige Polemik bekannt geworden, welche die Scholastiker, allen zuvor Albertus Magnus und Thomas von Aquino, dagegen führten. Seine Lehre geht darauf hinaus, daß es keinen individuellen Intellekt gebe; es sei derselbe Geist, der in allen Individuen sich offenbart, individuell sei bloß die Teilnahme der letzteren an diesem einheitlichen Geist (Monopsychismus). Nur dieser — wie man nun weiter gedeutet hat — Gesamtgeist der Menschheit sei unsterblich, in seiner Einheitlichkeit und Allgemeinheit ewig fort-dauernd. Es könne daher von individueller Fortdauer der Seele, wie sie Avicenna noch ermöglicht, keine Rede sein. Es ist dies die Lehre *de unitate intellectus*, die von den Anhängern des arabischen Philosophen im Abendland gepflegt, von den kirchlichen Autoritäten bekämpft und wiederholt mit Bann belegt wurde

De unitate
intellectus.

Wie aber Averroës' Seelenlehre einerseits die Fortdauer der individuellen

Conjunctio des
individuellen
Intellekts.

Seele ausschließt, so schafft er andererseits der geistigen Persönlichkeit hohen Ersatz für diesen Abgang. Die materielle Vernunft sei nicht nur befähigt, durch die Einstrahlung des tätigen Intellekts die intelligible Kenntnis in sich dauernd zu erzeugen und dadurch sich zum erworbenen Intellekt zu steigern: sondern die wissenschaftliche Vertiefung, die Abstreifung aller unvollkommenen, durch die Einbildungskraft getrüben Formen, die Erhebung zu der reinen Erkenntnis der Begriffe durch Bekämpfung der Sinnlichkeit ermögliche es dem Menschen sogar schon während seines Lebens, die höchste Aktualität seines Intellekts zu erreichen, die Vereinigung mit dem tätigen Intellekt. Darin liegt die höchste Glückseligkeit, die der Mensch erstreben kann. Unzweifelhaft wieder ein Sprung ins Mystische. So hat der große arabische Peripatetiker, der sich die Aufgabe gestellt hatte, den Aristotelismus von allem fremden Beiwerk zu reinigen, die „nach menschlichen Kräften anzustrebende Gottähnlichkeit“, die in dieser Schule von jeher als Ziel der Philosophie galt, in der Möglichkeit dieser Vereinigung (*conjunctio*) gefunden, deren Voraussetzung selbst dem noch tief im Neuplatonismus befangenen Alfārābī als „eitles Altweibergeschwätz“ galt. In jedem Zeitalter müsse diese Vereinigung an einem oder dem anderen Menschen notwendig zur Wahrheit werden. Denn alles Potentielle muß notwendig zur Tatsächlichkeit werden. So folgt auch aus der Potentialität dieser Vereinigung deren mindestens an einigen Individuen sich bewährende Aktualität. Aristoteles war nach Averroës' Meinung sicherlich ein solcher mit dem tätigen Intellekt völlig vereinigter Menscheng Geist. Galt er ihm doch als der Mann, an dessen Vollkommenheit in keinem Zeitalter je ein Mensch heranreichte; den die Natur hervorgebracht, um die höchste Stufe menschlicher Vollkommenheit zu vergegenwärtigen.

Man kann kaum einen Unterschied finden zwischen dem durch Averroës dem menschlichen Intellekt gesetzten Hochziel und der neuplatonischen Rückkehr der individuellen Seele zu ihrem himmlischen Ursprung, zur Weltseele. Der Unterschied liegt bloß in der Terminologie und der philosophischen Entwicklung der Begriffe, nicht im Wesen der ausgesteckten Vollkommenheitstufe der Seele.

Vorläufer des
Averroës.

Averroës hatte damit auch keinen überraschenden Gedanken ausgesprochen. Im Sûfismus war die Absorption des individuellen Seins in die göttliche Realität, die völlige Vernichtung der Persönlichkeit durch Askese und kontemplative Versenkung als Gegenstand mystischer Sehnsucht schon längst ausgesprochen und durch Tausende verzückter Schwärmer innerhalb des Islams als höchstes Seelenziel betrachtet. Avicenna hat in seinen mystischen Traktaten wiederholt von der durch Intuition zu erreichenden Vereinigung mit der Gottheit gesprochen und den geistigen Stufengang, der zu ihr führt, gezeichnet. Aber selbst auf dem Boden der reinen Philosophie waren kaum ein halbes Jahrhundert vor Averroës die durch ihn mit großem Gewicht ausgestatteten Gedanken, die er selbst in mehreren Abhandlungen wiederholt auseinandersetzte und auch durch seinen Sohn zusammenfassen

ließ, bereits verkündet worden. Averroës ist damit nicht originell, sondern der Nachfolger eines anderen Denkers, des Ibn Bâddscha (Avempace, † 1138 in Fez), der sich auch viel um die physikalischen Schriften des Aristoteles bemühte. So wie jener bereits vor Averroës die Einheit der fort-dauernden Seelen ausgesprochen hatte, so hat er auch in seiner „Leitung des Vereinsamten“ mit einem Zug von Polemik gegen jene, die die geistige Erhebung der Menschen von mystischer Erleuchtung erwarten, die stufenweise Vervollkommnung der Vernunftkenntnis dargelegt und als ihr Ziel die Vereinigung der von den Schlacken der sinnlichen Trübungen gereinigten Seele mit der Welt der reinen Intelligibilität, des Göttlichen, erwiesen. Das Mittel, das dahin führt, sei nicht mystische Schwärmerei, sondern Schärfung der intellektuellen Kraft; das Ziel nicht die das Selbst vernichtende Verzückung, sondern das Sichdurchringen zur höchsten Realität des Geistes.

Avempace
† 1138).

Es war dies die Zeit, in der im westlichen Islam das Problem der Vereinigung des geistig erhöhten Menschen mit der Welt der reinen Geistigkeit die Denker in hervorragender Weise beschäftigt zu haben scheint. Denn auch ein älterer Zeitgenosse des Averroës, sein Freund und Protektor Abu Bekr ibn Tufeil aus Guadix († 1185), Arzt am Hofe der Almohaden, hinterließ eine Lösung dieser Frage in Form einer philosophischen Erzählung. Von Avicenna entlehnte er den Namen ihres Helden Hajj b. Jakzân (der Lebende, Sohn des Wachenden), der, ein Vorläufer des Robinson, auf einer verlassenen Insel, fern vom Verkehr der Menschen, von frühester Kindheit an alle Erfahrung und Erkenntnis durch spontane Betrachtung und Reflexion aus sich selbst erzeugt. Daher der Name „Philosophus autodidactus“, unter dem er seit dem 17. Jahrhundert seinen Einzug in die Weltliteratur gehalten hat. Auf seine eigenen Beobachtungen angewiesen, von aller Mitteilung abgeschnitten, erkennt Hajj in fortschreitender Selbstbelehrung das Wesen der Natur, steigt er von besonderen zu allgemeinen Begriffen auf, von der Erde zu den Himmeln; er erkennt die Einheit des ganzen Kosmos und seine Abhängigkeit von der ersten Ursache. Aus der Erkenntnis des Universums lenkt sich sein Geist auf die Prüfung seiner selbst, und er erkennt seine göttliche Natur, die durch die Materie getrübt sich von ihrem Ursprung entfernt hatte. Er findet die Möglichkeit der Einkehr in die Welt der reinen Geistigkeit in der Entäußerung von allem, was den Sinnen und der Einbildungskraft angehört. Stufenweise gelangt er nun durch Askese und Ekstase zu der Vereinigung mit dem Göttlichen, indem er die einzige Realität erkennt, die sich in allem Existierenden, je nach dem Grade seiner Reinheit spiegelt. Für den von der Materie losgelösten Geist verschwindet der Begriff der Vielheit; er erkennt das göttliche Wesen in den Erscheinungen der Alleinheit, zu der er sich selbst erhoben hat. Er erkennt sich selbst als reinen Geist vereint mit der Welt der Unkörperlichkeit, in der ihm die Vision der Gottheit zuteil wird.

Ibn Tufeil
† 1185).

„Philosophus
autodidactus.“

Diese Lösung des Problems der Vereinigung wäre allerdings nicht nach dem Geschmack des Ibn Bâddscha gewesen. Sie entspringt „östlicher

Weisheit“. Ihre Vorbilder sind aus der neuplatonischen Literatur leicht nachzuweisen. Und auch Averroës hat ein anderes Bild von der Vereinigung des materiellen mit dem tätigen Intellekt geformt. Aber in einer sehr wichtigen Beziehung hat auch er einen Gedankenweg eingeschlagen, auf dem er dem Ibn Tufail nahekam. Im Anhang seiner Erzählung läßt dieser seinen Helden auf einer benachbarten Insel mit der religiösen Gesellschaft in Berührung treten und den Versuch unternehmen, ihr seine Weltanschauung beizubringen. Die Vergeblichkeit dieses Versuchs führt ihn bald zur Überzeugung, daß die Philosophie nicht Sache der Massen, und daß es ungebührlich sei, diese in ihren Traditionen zu stören, die sich als Mittel zur Erreichung des sittlichen Lebens bewähren. Philosophie und Religion seien zwei parallele Pfade, die zum selben Ziele führen.

Auch Averroës will diese beiden Gebiete streng gegeneinander abgrenzen und das Volk nicht mit Dingen stören, die dessen Horizont überragen. Nicht als ob er Philosophie und Religion als gegeneinander strebende Sphären des intellektuellen Lebens betrachtet hätte, deren äußerliche Annäherung etwa Erfordernis gesellschaftlicher Zweckmäßigkeit sei. Weit entfernt eine solche Gegensätzlichkeit zuzugeben, lehrt er vielmehr die innere Identität der in Philosophie und Religion ausgeprägten Überzeugungen. Sie seien Milchschestern und bieten in verschiedenen Methoden für verschiedene intellektuelle Reifestufen bestimmte Demonstrationen derselben Wahrheiten. Wem der Weg apodiktischer Beweisführung verschlossen ist, müsse die Wahrheit in ihrer religiösen Form aufnehmen. Das Wissen, das man durch Offenbarung erlangt hat, sei überdies eine Ergänzung der durch die Vernunft zu erlangenden Kenntnisse. Der wahre Philosoph hält es für sündhaft, die Prinzipien der Religion zu bestreiten. Innerhalb der Religionen ist Averroës bereit, dem Islam den Rang hoher Vollkommenheit zuzuerkennen; auch die Unübertrefflichkeit des Korans wird zugestanden. In seinen philosophischen Schriften fehlt es nicht an bekräftigenden Zitaten aus dem Koran, freilich im Sinne philosophischer Anwendung. Im besonderen ist es die erziehende Fähigkeit der Religion, die ihn dazu bestimmt, ihrem lehrenden Beruf Rechte neben der wissenschaftlichen Erkenntnis einzuräumen. Die Religionslehren seien Quellen der Tugenden; wer in ihnen fortschreitet, ist „in absolutem Sinne“ ein Vorzüglicher zu nennen. Averroës fordert sogar die Bestrafung jener, die den traditionellen Überzeugungen der Menschen in den Weg treten.

Darin unterscheidet sich der Philosoph von den Kalâmlehrern. Diese fordern die Ausschließlichkeit ihrer eigenen spekulativen Resultate in der Erfassung der religiösen Erkenntnisse. Aber auch zu den Lösungsversuchen seiner philosophischen Vorgänger, besonders zu Avicenna, steht Averroës in bewußtem Gegensatz. Während jener das Bestreben betätigt, durch Abbiegung der aristotelischen Lehren ihren Widerstreit gegen das Dogma abzuschwächen, lehnt Averroës das Zugeständnis des Widerstreites von vornherein ab und findet keine Veranlassung zu harmonisierenden Umdeutungen der philosophischen Lehre. Es ist demnach — wie jüngst wieder Léon

Verhältnis von
Philosophie und
Religion bei
Averroës.

Zweifältige
Wahrheit.

Gauthier aus den Schriften des Averroës nachgewiesen hat — nicht richtig, ihn als den Vater der Theorie von der „zweifältigen Wahrheit“ zu kennzeichnen. Diese ist erst von seinen späteren Anhängern, den Averroïsten, durch Mißverständnis seiner wahren Absicht, an seine Lehre angelehnt worden.

V. Die späteren Schicksale der Philosophie im Islam. Mit Averroës, der größten Gestalt der arabischen Philosophie, ist ihre Geschichte auch im Westen zu Ende. Vom 13. Jahrhundert an hat kein nennenswerter Denker die Überlieferung der peripatetischen Philosophie im Islam selbständig weiterentwickelnd aufgenommen. Nur die Logik wird in Kommentaren und Handbüchern nach dem alten Schema weitergepflegt; selbst die verknöchertsten Schultheologen erkannten in ihr die unentbehrliche Disziplin für ihre spitzfindige Geistesübung. Es hat freilich nicht an frommen Stimmen gefehlt, die auch vor ihr als dem Vorhof des Unglaubens warnten. Doch auch in der Bearbeitung der Ethik sind die aus der Blütezeit der philosophischen Studien ererbten Begriffe in Anwendung geblieben, und sie werden in diesem Sinne in den niemals fehlenden Kompilationen immer von neuem vorgetragen. Die übrigen Teile der Philosophie aber werden in der Literatur nur spärlich gepflegt. Sie haben keine Stelle im höheren Unterricht. Um die alten Quellschriften, aus denen Avicenna und Averroës geschöpft hatten, kümmert sich kaum jemand mehr. Ihre Handschriften schwinden vollends aus dem Verkehr und sind zumeist nur in ihren hebräischen Übersetzungen erhalten geblieben. Wie wenig Nachfrage nach ihnen im 13. Jahrhundert zu erwarten war, wird aus einer schwermütigen Betrachtung ersichtlich, zu der diese Zustände den bedeutendsten arabischen Historiker der Philosophie und der exakten Wissenschaften, den hochgebildeten Wesir des Fürstentums Aleppo, Dschamāl al-dīn al-Kiftī († 1248), veranlaßten, dessen Werk (1903) von J. Lippert im arabischen Original veröffentlicht ist. Er erzählt, der christliche Philosoph Jahjā b. 'Adī († 974), ein Schüler Alfārābīs und Kommentator aristotelischer Schriften im 10. Jahrhundert, habe einmal aus dem Nachlaß eines Christen die Kommentare des Alexander zu der *Auscultatio physica* und der *Apodeiktika* um 120 Dinare erstehen wollen; als er den Kaufpreis überbrachte, habe er die Schriften nicht mehr vorgefunden, da sie inzwischen an einen Mann aus Chorasān um 3000 Dinare abgegeben waren. Auszüge aus der *Sophistik*, *Rhetorik* und *Poetik* hätte er um 50 Dinare nicht erlangen können. „So viel Wert legten die Menschen in jenen Zeiten auf die Erwerbung der Wissenschaften; bei Gott, würde man heute solche Bücher denen anbieten, die mit diesen Wissenschaften großtun, sie würden sie nicht des hundertsten Teiles jenes Preises für wert halten.“

Verfall der
Philosophie seit
dem 13. Jahr-
hundert

Mehr Glück hatte der Kalām, dessen theologische Lehrstücke in ihrer asch'aritischen Formulierung von der Orthodoxie rezipiert wurden, und deren man sowohl für eine tiefere Interpretation des Korāns als auch in der Polemik der Sekten bedurfte.

Fortdauer des
Kalām.

In diesem Zusammenhang hat man auch die alten ontologischen und

Fachr al-dîn
al-Râzi
(† 1209).

Nasîr al-dîn
al-Tûsî
(† 1273).

metaphysischen Fragen immer wieder verhandelt. Die beiden bedeutendsten Kalâmtheologen der nachghazâlischen Zeit waren sunnitische-seits der große Korankommentator Fachr al-dîn al-Râzi in Herât († 1209), der außer seinen Kalâmwerken auch gegen die Theorien der Philosophen (Avicennas Erkenntnistheorie) polemisch wirkte; schi'itische-seits der als Mathematiker und Astronom berühmte Nasîr al-dîn al-Tûsî († 1273), Erbauer der Sternwarte in Merâgha. Beide haben es zustande gebracht, einen Synkretismus zwischen Kalâm und aristotelischer Philosophie zu schaffen, indem sie aus dem System der letzteren alles ausschieden, was sie in den Verruf der Religionswidrigkeit gebracht hatte. Sie gaben jedoch nicht dieselben Lösungen der behandelten Fragen; es ist nicht wenig interessant, aus den Glossen des Tûsî zu einem kurzen Kompendium des Fachr al-dîn (al-muhassal) die Unterscheidungspunkte der beiden Richtungen nebeneinander kennen zu lernen. In dieser Kompromiß-Philosophie kann von der Ewigkeit der Welt, von der geistigen Umdeutung des koranischen Paradieses und der Hölle, von einer Bemäkelung der auf das Individuelle sich erstreckenden Allwissenheit und Vorsehung der „ersten Ursache“ keine Rede sein. In der spekulativen Begründung des Gegenteils leisten ihnen die Resultate, die das Kalâmstudium durch ein halbes Jahrtausend aufgespeichert hatte, die besten Dienste.

In dieser orthodoxen Philosophie klingt der Aristotelismus im Islam aus. Und mit jenen beiden Religionsphilosophen gelangt auch der Kalâm auf seinen Höhepunkt. Das Werk des Tûsî ist Textbuch für eine ganze Literatur von Kommentaren, Superkommentaren und Glossen. Seit dem 13. Jahrhundert ist ausschließlich der Kalâm die aktuelle Philosophie des Islams. Er hat auch in dem höheren theologischen Unterricht (als 'ilm usûl al-dîn d.h. Wissenschaft von den Wurzeln der Religion) bis zum heutigen Tage seine Stelle behalten, sich jedoch seither von den für die eigentliche Theologie indifferenten Fragen immer mehr und mehr losgelöst.

Die alten Stoffe des Kalâm sind in größerer Fülle in der mu'tazilitischen Schule Gegenstand der Verhandlung geblieben. Es ist eine falsche literaturgeschichtliche Anschauung, daß die mu'tazilitische Schule seit dem Siege der Richtung des Asch'ari vollends verfallen sei. Sie lebt vielmehr unter den schi'itischen Religionsphilosophen bis zum heutigen Tage weiter fort; sie herrscht beispielsweise — wie die in neuerer Zeit in großer Anzahl nach Europa (besonders Berlin und Mailand) gelangten Handschriften bezeugen — in der Theologie der Zeiditen in Südarabien. Das lebendige Interesse für sie unter den Schi'iten in Persien und Indien wird durch den hohen Umfang bewiesen, in dem mu'tazilitische Werke und Kommentare die lithographischen Pressen dieser Länder beschäftigen.

Von einer Fortentwicklung der Philosophie im Islam kann jedoch seit ihrer Festlegung im 13. Jahrhundert trotz der Fülle des erzeugten Schrifttums an selbständigen Schriften sowie Kommentar- und Glossenwerken nicht die Rede sein. Die Epigonen klügeln unablässig an den Formeln der früheren produktiven Generationen und verschlingen sie in die Wirrnis ihrer

Mu'tazilitischer
Standpunkt der
schi'itischen
Dogmatik.

oft sehr unklaren Spitzfindigkeit, ohne das Denken wesentlich in neue Bahnen zu lenken, die Erwerbungen der Vergangenheit auch innerlich zu bereichern oder aus neueren wertvollen Gesichtspunkten zu beleuchten.

Der Einfluß der europäischen Bildung auf einige Länder des Orients hat diesen theoretisch-philosophische Anregungen nicht zugeführt. Es sind zumeist Naturwissenschaften, Medizin und technische Kenntnisse, deren europäische Methoden und Resultate aus dem Gesichtspunkte der praktischen Nutzbarkeit Eingang in den Kreis der modernen orientalischen Kultur gefunden haben. Wie sie von der großen Vergangenheit selbst ihrer eigenen philosophischen Literatur nur eine ganz verschwommene Vorstellung bewahrt haben, sind die europäischen großen Philosophen auch den Gebildetsten nur in oberflächlicher Weise bekannt geworden. Tieferes Interesse bekunden sie zumeist für die soziologischen Fragen. In ihrer jetzt in übersprudelndem Maße erzeugten Literatur von populär-wissenschaftlichen Zeitschriften tritt uns zwar sehr häufig Berufung auf Schriften moderner Denker entgegen; von einer organischen Verarbeitung der Philosophie ist jedoch vorerst kaum etwas zu merken. Reaktion gegen die materialistischen Richtungen in der europäischen Philosophie bekundete sich (1885) in einer in Urdusprache, dann auch persisch und arabisch erschienenen und seinerzeit in islamischen Kreisen vielverbreiteten Flugschrift des bekannten Agitators Dschemâladdîn al-Afghânî († 1897), eines der Begründer des panislamischen Gedankens.

Einfluß europäischer Bildung.

Die emsigen Druckerpressen in den großen Städten des Islams liefern nur sehr selten Dokumente der älteren philosophischen Literatur. Zu den Ausnahmen gehören zuerst eine in Konstantinopel erschienene und von Mehren als Grundlage für seine Avicennastudien benutzte Sammlung von Abhandlungen, denen erst jüngst (1911) wieder Ausgaben kleinerer Traktate des Philosophen gefolgt sind. Wegen ihres harmlosen, zum Teil auch theosophischen Inhaltes hatten sie nicht zu befürchten, Anstoß in der offiziellen Ulemâwelt zu erregen. Auch die Destructio des Ghazâlî mit der Gegenschrift des Averroës (Kairo, 1884/5), ferner ein Nachdruck der von Markus Josef Müller veranstalteten Ausgabe der kleinen Abhandlungen des Averroës über „Theologie und Philosophie“ (1895) sind den gebildeten islamischen Kreisen durch Druckausgaben zugänglich gemacht worden. Weniger Bedenken empfand man von jeher vor der Veröffentlichung süfischer Literatur. Ihr steht die starre Orthodoxie eher mit verständnisloser Scheu als mit abweisender Feindseligkeit gegenüber.

Hingegen wurde in Kairo der Druck der Abhandlungen der Lauteren, der mit einem Bande seinen Anfang nahm (1889), wie man sagt, aus orthodoxen Bedenken unterbrochen. Freilich sind wir dafür durch eine komplette Ausgabe (4 Bände) in Indien (Bombay) entschädigt worden.

Als wahre Überraschung konnte allerdings die Ausgabe eines Teiles des arabischen Originals von Averroës' Epitome der Metaphysik gelten, die ein für die ältere Literatur eifrig begeisterter Damaszener, Mustapha al-Kabânî in Kairo (1903) veröffentlicht hat.

B. Die jüdische Philosophie.

Einwirkung der
arabischen
Philosophie auf
das Judentum.

I. Kalâm in der jüdischen Literatur. Die philosophische Literatur der Araber hat einen mächtigen unmittelbaren Einfluß geübt auf die Entwicklung der Philosophie bei den mittelalterlichen Juden. Seit seinem Eintritt in den arabischen Kulturkreis reflektieren sich im Judentum alle geistigen Bewegungen, die sich in der islamischen Welt kundgeben. Die drei philosophischen Richtungen, die wir bei unserer Darstellung der islamischen Philosophie zu kennzeichnen hatten, weisen bald nach ihrem Entstehen sehr hervorragende Vertreter auch im Judentum auf.

Rationalistische
Bewegungen.

Rationalistische und sektiererische Kundgebungen innerhalb des persischen Judentums haben schon vom 8. Jahrhundert an das Fundament der traditionellen Lehren zu erschüttern gewagt. Im neunten schritt der kühne Kritiker Hajjûjah aus Balch in seinen 200 Einwendungen sogar bis zur Bemänglung der Bibel vor. Der Anschluß an die in ihrer Umgebung entstandenen philosophischen Methoden sollte nun mäßigend und regelnd eingreifen und die religiöse Überlieferung dem Sinne der Denkgläubigen nahebringen.

Jüdische
Mu'taziliten, —

Bereits zu Beginn des 10. Jahrhunderts findet der mu'tazilitische Kalâm einen berufenen jüdischen Vertreter in Dâwûd b. Merwân ibn al-Mukammis, dessen „zwanzig Abhandlungen“ jetzt durch die Entdeckung Harkavys immer mehr bekannt werden. Mit Unrecht nehmen ihn, dessen

Karaïten.

konfessioneller Charakter manches Rätsel bietet, die Karaïen für sich in Anspruch. Im Kreise der letzteren haben innerhalb des Judentums die mu'tazilitischen Doktrinen die entschiedenste Anwendung gefunden. In Josef al Basîr (erste Hälfte des 11. Jahrhunderts) und in Abu-l-Faradsch Furkân b. Asad, mit seinem hebräischen Namen Jeschû'ah b. Jehûdah (Mitte des 11. Jahrhunderts) weist die karaïtische Gemeinde bedeutende Vertreter der mu'tazilitischen Denkweise aus der Zeit ihrer Blüte auf. Sie verhandeln dieselben ontologischen, ethischen und religionsphilosophischen Probleme, die den alten Kalâm beschäftigen.

Rabbanitische
Mutakallimûn.

Im rabbinischen Judentum ist der Kalâm in dieser Zeit durch den Gâôn Sa'adjah b. Joseph († 942) vertreten, dessen wichtigstes durch S. Landauer im arabischen Original herausgegebenes Werk in der Hauptsache die Anpassung der mu'tazilitischen Religionsphilosophie an die Tradition des Judentums darstellt. Ungleich den karaïtischen Vertretern der dogmatischen Spekulation, die ihren islamischen Vorbildern mit großer Treue folgen und z. B. auch die Atomenlehre innerhalb ihres Systems zur Geltung bringen, hat sich jedoch Sa'adjah mehr individuelle Freiheit in der Aneignung der Kalâm-methode bewahrt. Er weist die Atomenlehre zurück, lehnt hingegen aristotelische und platonische Einwirkungen nicht vollends ab.

Der Rationalismus, der während der gâônischen Periode in der jüdischen Theologie vorherrscht (Samuel b. Chofni) und sich in der vernunftgemäßen Auslegung der Heiligen Schrift und in der Abweisung abergläubiger Vorstellungen bekundet, ist als Folge des Einflusses mu'tazilitischer Denkweise zu erklären, die sich von Mesopotamien aus, wo sie zuallererst hervortritt, bis nach Nord-

afrika verbreitet. Der Kairawâner Theologe R. Nissim b. Jakob (erste Hälfte des 11. Jahrhunderts) hat in der Vorrede seines unter dem Titel „Clavis talmudica“ von Jakob Goldenthal (Wien, 1847) herausgegebenen talmudischen Werkes ein Glaubensbekenntnis im Sinne der mu'tazilitischen Lehre abgelegt und in demselben Buche sowie in anderen Werken auch sonst dieselben Anschauungen namentlich über die Attributenlehre, über den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit hervortreten lassen.

II. Neuplatonische Einflüsse. Sehr rasch fand die neuplatonische Philosophie Eingang in den Kreis jüdischer Denker. Es ist schon gesagt worden, daß im 10. Jahrhundert, ebenfalls in Kairawân, der Arzt Isak Isrâ'êli, sonst kein konsequenter Anhänger dieser Richtung, starke neuplatonische Beeinflussung merken läßt und im 11. Jahrhundert der jüdische Dichter Salomo b. Gebîrol (Avengebron) der hervorragendste Förderer des Neuplatonismus in arabischer Sprache ist, nicht nur in seiner von aller konfessionellen Beziehung unabhängigen „Lebensquelle“, sondern auch in seinen Bibelerklärungen, soweit uns Fragmente aus diesen erhalten sind. In denselben Kreis gehört auch eine auf Grund unbestimmter Indizien für das 11.—12. Jahrhundert in Anspruch genommene, in einem Unikum der Pariser Nationalbibliothek erhaltene arabische Schrift eines unbekannten Verfassers (Pseudo-Bechaji), der mit starker Benutzung der Schriften der Lauteren und anderer diesem Kreise angehöriger Werke (z. B. der an den Namen des Hermes Trismegistos geknüpften „Zurechtweisung der Seele“) unter dem Titel „Wesen der Seele“ (ma'ânî al-nafs) die Theorien der neuplatonischen Seelenlehre an das Alte Testament und an talmudische Sprüche anlehnt. Im 12. Jahrhundert pflegten Josef b. Saddîk († 1199) aus Cordova mit seinem „Mikrokosmos“, der Mathematiker und Astronom Abraham b. Chijja (Savasorda) aus Barcelona († ca. 1136) mit seiner „Betrachtung der Seele“, der Bußdichter Moses b. Ezra aus Granada († 1139) mit seinem „Gewürzbeet“, der große Bibelerklärer Abraham b. Ezra aus Toledo († 1167) in selbständigen Schriften und in exegetischen Werken den Ideenkreis eines jüdischen Neuplatonismus. Um dieselbe Zeit steht auch Bechaji b. Josef b. Pākuda in Saragossa, in dessen Gotteslehre die Gesichtspunkte und die Methode des Kalâm überwiegen, in der asketischen Ethik seiner „Herzenspflichten“ und mit seinen Vorstellungen vom Ursprung der Menschenseele unter dem Einfluß neuplatonischer (süfischer) Anschauungen.

Es ist nicht nebensächlich, daß es eben Spanien ist, wo diese Richtung des Geistes eine reiche literarische Entfaltung erfährt. Sie ist aber nicht auf diesen Kreis beschränkt. Denn selbst aus dem südarabischen Judentum ist aus dem 12. Jahrhundert ein neuplatonisches Werk in arabischer Sprache von Nathanaël al-Fajjûmî unter dem Titel „Garten der Intellekte“ (bustân al-'ukûl) erhalten, das ein eingehendes Studium der muslimischen Neuplatoniker bekundet. Im allgemeinen kann das hohe Interesse der jüdischen Literatur an diesem Zweige der hellenistischen Philosophie nicht übersehen werden. Es

offenbart sich in den häufigen hebräischen Übersetzungen arabischer Werke dieser Schule und in dem Einfluß, den sie — wie z. B. die Übersetzung der Στοιχείωσις (s. oben S. 308) — auf die spätere Literatur üben. Die „Bildlichen Kreise“ des Ibn al-Sîd al-Bataljûsî (aus Badajoz, † 1127 in Valencia) sind außer ihrer hebräischen Übersetzung (herausgegeben von D. Kaufmann 1880) auch in hebräischer Transkription des arabischen Urtextes erhalten; während wir eine pseudo-empedokleische Schrift über „die Fünf Substanzen“ (Kaufmann 1899) nach Verlust des Originals nur noch in hebräischer Übersetzung besitzen.

Seither ist die allegorische Schriftauslegung eine geeignete Gelegenheit zur Bewährung neuplatonischer Gesichtspunkte geblieben, die bis zur jüngsten Schicht der jüdisch-arabischen Schrifterklärung zur Geltung kommen. In selbständiger Form hat sich der jüdische Neuplatonismus seit dem 12. Jahrhundert zur *Kabbálah* entwickelt, deren leitender Gedanke hauptsächlich die Emanationslehre ist. Sie entwickelt sich abseits von der aristotelischen Philosophie, die seit dem 12. Jahrhundert großen Einfluß auf die jüdischen Denker übt, und gegen deren rationalistische Bestrebungen und Ziele der kabbalistische Mystizismus eine Gegenströmung bildet. Ihr wichtigstes literarisches Denkmal ist der *Zôhar* (Glanz), ein dem Mischnahlehrer R. Simon b. Jochai zugeschriebenes Pseudepigraphon aus dem 13. Jahrhundert (verfaßt von Mose de Leon, † 1305), dessen Gedanken ohne Zweifel auf ältere Überlieferungen zurückgehen.

Opposition
gegen die
Philosophie.

III. Aristotelische Philosophie. Die aristotelische Richtung der Philosophie bürgerte sich seit dem 12. Jahrhundert in den Gedankenkreis der jüdischen Wissenschaft ein, aus dem sie die Methode des Kalâm vollends verdrängt. Noch ehe sie jedoch in demselben Geist, wie sie von den muslimischen Vorbildern gepflegt ward, zu bestimmter literarischer Ausprägung gelangte, ward ihr von dem frommen Dichter Jehûdah ha-Lêwi aus Toledo († 1140) der Krieg erklärt. Ihre Berechtigung, zu den religiösen Überlieferungen in ein regelndes Verhältnis zu treten, wird ihr in dem apologetischen Werke al-Chazarî bestritten, das in dialogischer Form die Besprechungen des nach religiöser Wahrheit suchenden Chazarenkönigs mit einem jüdischen Gottesgelehrten darstellt. Mit großer Entschiedenheit läßt der Verfasser den Rabbi die Mängel und die Unzulänglichkeit der Philosophie darlegen. Durch D. Kaufmanns Nachweisungen ist es festgestellt, daß der Grundgedanke dieses Werkes auf Anregungen zurückzuführen ist, die der Verfasser aus Ghazâlîs Bekämpfung der Philosophie (oben S. 320) geschöpft hatte. Jehûdah ha-Lêwi schließt die Vernunft aus dem Gebiete der Kriterien religiöser Erkenntnis aus. Das religiöse Bekenntnis sei ausschließlich auf die historisch bezeugten Religionstatsachen, auf die Überlieferungen des jüdischen Volkes und auf inneres Seelenerlebnis gegründet. Aus dem Gesichtspunkt der religiösen Ziele stellt er — wieder mit Ghazâlî — die philosophische Ergründung metaphysischer Erkenntnisse als völlig nutzlos und hinderlich hin: intuitives Innenwerden der Gottheit und gemütsinnige Gemeinschaft mit ihr sei anzustreben.

Jehûdah
ha-Lêwi († 1140).

Nichtsdestoweniger hat er sich mit einzelnen Fragen der Dogmatik (Attributenlehre, Willensfreiheit) in positiv-theoretischer Weise auseinandergesetzt und dabei, jedoch ohne festen Anschluß an ein bestimmtes System, die Wege des Kalâm und der Philosophie beschritten. Auch dem Neuplatonismus konnte er nicht aus dem Wege gehen. Wenn er auch mit aller Philosophie auch die Emanationkonstruktion grundsätzlich abzulehnen scheint, steht er dennoch in seinen Grundanschauungen unter starkem Einfluß derselben; ein entscheidender Gedanke seines Werkes, die Einwirkung des göttlichen Logos (amr ilâhî) auf den erwähnten Teil der Menschheit, ist aus der Emanationslehre erwachsen.

Das älteste Produkt der aristotelischen Philosophie in der jüdisch-arabischen Literatur ist der „Erhabene Glaube“ von Abraham ibn Dâûd aus Toledo († 1180). Mit dem Ziele, die philosophische Anschauung von der Willensfreiheit mit den religiösen Lehren in vollen Einklang zu bringen sendet er dieser Untersuchung ein Kompendium der wichtigsten Kapitel des arabischen Aristotelismus voraus, wie er zu seiner Zeit zuletzt durch Avicenna formuliert war. Von einer Darstellung der Grundbegriffe der Physik und Metaphysik (einschließlich der Seelenlehre) geht er auf die philosophische Entwicklung der Glaubenslehren: Gottesidee, Prophetie, Willensfreiheit über. Die Grundlehren der Philosophie werden unter dem Gesichtspunkt des religiösen Glaubens in Betracht gezogen. Immer kommt es ihm auch hauptsächlich darauf an, die Übereinstimmung jener Theorien mit der Heiligen Schrift nachzuweisen, die nach seiner Ansicht ein volksgemäßer Ausdruck der philosophischen Wahrheiten ist. Selbst die Kategorienlehre des Aristoteles findet er im 139. Psalm angedeutet. Wie Sa'adjah eine religiöse Philosophie auf Grundlage des Kalâm aufgebaut hatte, so wollte Abraham ibn Dâûd die Möglichkeit der Darstellung der Religionswahrheiten auf aristotelischem Grunde demonstrieren; den Denkgläubigen ein Mittel bieten, ihr religiöses Bewußtsein durch die gleichzeitige Erfassung der philosophischen Wahrheiten zu stärken. Er ist darin aber, namentlich in der Schöpfungslehre und den ethischen Gedanken, nicht immer in der Lage, auf platonische Hilfe zu verzichten.

Der „Erhabene Glaube“, dessen arabisches Original verloren ist, war eine wackere Vorarbeit für das Werk, das, dieselben Aufgaben in umfassender Weise lösend, den Höhepunkt der aristotelischen Religionsphilosophie im Judentum darstellt: für die „Wegweisung der Unschlüssigen“ des großen jüdischen Aristotelikers Mose b. Maimûn (Maimonides, † 1204), der auch in anderen kleineren Schriften, namentlich den „acht Kapiteln“ sich als treuer Anhänger der aristotelischen Philosophie in der Seelenlehre und Ethik erwiesen hatte. Charakteristisch für ihn ist sein konsequenter Kampf gegen die Mutakallimûn, ihre Methode und ihre Lehrsätze. Die Darstellung ihrer Prinzipien und die Polemik gegen sie nimmt eine so hervorragende Stelle in seinem Werke ein, daß lange Zeit, ehe ihre Schriften selbst besser zugänglich wurden, die betreffenden Abschnitte Maimûn's als die hauptsächlichste Quelle für die Kenntnis ihrer Ansichten und ihrer Methode galten. Er unternimmt es, die wichtigsten Lehrpunkte der Religion, für deren Demon-

Abraham ibn
Dâûd
(† 1180).

Maimûnî
(† 1204).

stration er die Methode der Mutakallimûn als vollends unzulänglich erweist, auf Grund der aristotelischen Wahrheiten (die er in 25 Propositionen zusammenfaßt) darzutun und so den Einklang der Religion mit den Lehren der Philosophie den „Unschlüssigen“ gegenüber herzustellen. Besonderes Gewicht legt er außer der Einzigkeit auf die Immaterialität der ersten Ursache, Gottes, die er in strenger Weise gegen alle populären Vorstellungen, die ihm dem Atheismus gleichkommen, als einzig mögliche Form der Gottesvorstellung selbst den breitesten Massen beibringen will. In seiner Schrifterklärung befolgt er, in bezug auf anthropomorphistische und materialistische Textworte, die von den Mu'taziliten auf ähnliche Schwierigkeiten des Korans und der Tradition angewandte Methode der vergeistigenden Auslegung (ta'wil), durch deren methodische Durchführung ihm oft Meisterstücke philosophischer Exegese gelingen. Aristoteles gilt ihm als „der Fürst der Philosophen“. Freilich hat auch er, da er die peripatetischen Lehren auf Grund der Kommentatoren und seiner arabischen Vorgänger aufgenommen hat, dem Aristoteles manches ihm nicht Zugehörige nachgesagt. Trotz seines Bestrebens, mit dem arabischen Aristotelismus immer in Einklang zu sein, und trotzdem er sein Weltbild möglichst nach dessen Anschauungen entwirft, kommt er mit ihm nicht bei allen religiösen Grundlehren durch. Aristoteles sei ihm eine Autorität für alles Sublunarisches, in bezug auf die supralunaren Dinge müsse er sich von ihm trennen. Besonders zwei Fragen sind es, in denen er den von den Aristotelikern festgehaltenen Lehrsätzen widerspricht. Er hält die Lehre von der Ewigkeit der Welt mit Galen für eine offene Frage der Philosophie; die aristotelische These sei philosophisch nicht bewiesen; er hält darum fest an dem Gedanken der Schöpfung aus Nichts als einer grundlegenden Lehre der prophetischen Tradition, für die sich wohl nicht zwingende philosophische Beweise, aber jedenfalls doch der Berücksichtigung werthe Argumente beibringen lassen. Dann trennt er sich von den Aristotelikern auch in ihrer Ablehnung des auf das Besondere sich erstreckenden göttlichen Wissens und Vorsehens. Von dieser Negation schließt er das menschliche Geschlecht aus, dessen Individuen an der göttlichen Vorsehung nach Maßgabe ihrer intellektuellen Würdigkeit teilhaben. Mit diesen Einschränkungen der aristotelischen Lehrsätze hat er jedoch die Anhänger des traditionellen Glaubens nicht befriedigen können. Andere Religionsvorstellungen hat er rücksichtslos mit den bei den Philosophen des Islams gangbaren Auffassungen ausgeglichen. Die Fortdauer der Seele und die Seligkeit der Frommen faßt er in rein geistigem Sinne auf; sie bezieht sich auf den von den intelligibeln Begriffen gebildeten $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\pi\iota\kappa\tau\eta\tau\omicron\varsigma$; die niedrigen Seelenformen seien vergänglich wie die Körper. Von der Annahme der Einheit der fortdauernden Seelen hat er durch Ibn Bâddscha Kenntnis, ohne sich aber dieser Anschauung anzuschließen. Derselben Philosophen Auseinandersetzung über die Vereinigung der individuellen Seele mit der intelligibeln Welt scheint ihn beeinflußt zu haben, wenn er diese Vereinigung (ittihâd) auf die Patriarchen und Moses anwendet. Eine Theorie des Prophetismus (wobei er jedoch Moses eine Ausnahmestellung

einnehmen läßt) und der verschiedenen Vollkommenheitsstufen dieser Seelengabe hat er auf Grund der bereits von Alfārābī niedergelegten Auffassung (Mitwirkung der Einbildungskraft und des Intellekts) entwickelt und an die Worte der religiösen Texte angelehnt. Seine philosophischen Religionsanschauungen stellt er als dogmatische Resultate an die Spitze seiner Gesetzkodifikation (Mischneh Tōrah).

Maimūnī hat die Werke seines maghrebinischen Zeitgenossen Averroës noch nicht gekannt, als er sein philosophisches Werk in Ägypten schrieb. Erst an seinen Nachfolgern im Abendlande hat sich die Wirkung des Averroës bewährt; besonders an dem auch als Astronom berühmten Lēwī b. Gerson (Magister Leo Hebraeus) aus Bagnols († 1344) (verf. „Gotteskämpfe“), der auch in seinen Aristoteleskommentaren sich treu an Averroës anschließt. In der Ausgleichung der religiösen mit den peripatetischen Lehren geht er weit über Maimūnī hinaus und findet z. B. die Annahme einer Urmaterie mit der biblischen Schöpfungslehre für vereinbar. In die Reihe dieser jüdischen Averroïsten gehört auch Moses b. Josua Narboni, genannt Maestro Vidal († 1362), Kommentator des Werkes Maimūnis, der auch einige Traktate des Averroës in tiefgehenden Kommentaren bearbeitet und durch seine philosophische Unabhängigkeit bei den Vermittlern viel Anstoß erregt hat.

Mit dem Spanier Chasdai Crescas († nach 1410; verf. „Das Licht Adōnai's“) beginnt, eine Nachwirkung der Ideen Ghazālī's, die Reaktion der jüdischen Religionsphilosophie gegen die aristotelische Grundlage, auf der sich ihre hervorragenden Vertreter bis nun bewegt hatten. Die Werke dieser nachmaimūnischen Denker sind in hebräischer Sprache abgefaßt.

Sehr bedeutenden Einfluß haben spanische und südfranzösische Juden auf die Verbreitung der Schriften der arabischen Philosophen durch deren Übersetzung ins Hebräische geübt. Außer der mit dem 12. Jahrhundert beginnenden Tätigkeit in der Übersetzung der in arabischer Sprache abgefaßten Werke der bisher genannten jüdischen Philosophen bis Maimūnī, wobei die Familie der Tibbōn aus Lunel durch drei Generationen eifrige Arbeit entfaltete, haben sie auch vom 12.—15. Jahrhundert die Kenntnis der peripatetischen Philosophie durch Übersetzung und Kommentierung der Werke der arabischen Philosophen gefördert. Eine große Anzahl der seit lange im Original verlorenen Werke auch dieser Literatur sind nur durch die hebräischen Übersetzungen bekannt geblieben, sowie auch die lateinischen Übersetzungen der meisten dieser Bücher auf die hebräischen Übertragungen gegründet sind, die die Einwirkung der arabischen Philosophie auf die scholastische Literatur des Mittelalters vermittelt haben. Den ganzen Umfang dieser Arbeiten hat Moritz Steinschneider nach vielen Monographien in seinem monumentalen Werke „Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher“ (Berlin 1893) im einzelnen dargestellt. Der Einfluß der jüdischen Philosophen (besonders Isak Isrāēli, Avencebron, Maimūnī) auf die christliche Scholastik ist des näheren von M. Joel und Jacob Guttmann nachgewiesen worden.

Nach-
maimunische
Denker.

Übersetzertätig-
keit der Juden.
Ihr Einfluß auf
die christliche
Scholastik.

Literatur.

A. Die islamische Philosophie.

Das neueste Handbuch für die Geschichte dieser Philosophie ist: T. J. DE BOERS Geschichte der Philosophie im Islam (Stuttgart, 1901), englische Übersetzung von EDWARD R. JONES (London, 1903). — Über die Arbeit der Araber auf dem Gebiete der Logik, C. PRANTL, *Gesch. d. Logik im Abendlande* II. Bd. (Leipzig 1861) S. 297—396.

S. 302. *Kalâm*: M. TH. HOUTSMA, *De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Asch'ari* (Leiden, 1875); M. SCHREINER, *Zur Geschichte des Asch'aritentums* (Leiden, 1890); M. HORTEN, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologie im Islam* (Bonn, 1912); I. GOLDZIEHER, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg 1910) III. Abschnitt. S. HOROVITZ, *Über den Einfluß der griech. Philosophie auf die Entwicklung des Kalâm* (Breslau, 1909). — *Über indische Berührungspunkte* M. HORTEN, *Indische Gedanken in der islamischen Philosophie* (Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie und Soziologie XXIV Bd. 1911).

S. 309. Die Enzyklopädie der Lauteren ist in deutscher Sprache in einer Reihe von Publikationen F. DIETERICIS (*Die Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert n. Chr.*, 8 Bde. [Leipzig, 1865—79]) bearbeitet worden. Über den Ursprung ihrer Benennung als *ichwân al-safâ* „Der Islam“ I S. 22ff.

S. 311. Ibn Gebirol: vgl. M. WITTMANN, *Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie* (Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. V, Heft 1 [Münster, 1905]).

S. 312. Über Sûfismus: THOLUCK, *Ssufismus sive Theosophia Persarum pantheistica* (Berlin, 1821); ADALBERT MERX, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* (Heidelberg, 1893); Einleitung und Anmerkungen zu *Selected Poems from the Diwâni Shamsi Tabriz* ed. R. A. NICHOLSON (Cambridge, 1898); desselben Abhandlung *The Origin and development of Sufism* (in *Journ. of the R. Asiat. Society* 1906). I. GOLDZIEHER, *Vorlesungen*, IV. Abschn. — D. H. WAINFIELD, *Masnavi-i-Ma'navi, the spiritual couplets of Maulâna Jalâlu'dîn Rûmî* (London 1887), ferner Einleitung zu „*Lawâ'ih*“ des Dschâmî: „*On the influence of Greek philosophy upon Sufism*“ (London, 1906). C. E. WILSON, *The Masnavi... Book II* (2 Bde., Übersetzung u. Kommentar, London 1910). — R. A. NICHOLSON, *The Kashf al-Mahjûb, the eldest Persian treatise on Sûfism by... al-Hujwiri*, translated (Leiden-London 1911). M. HORTEN, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi* (Halle 1912).

S. 314—319. T. J. DE BOER, *Zu Kindi und seiner Schule* (*Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1899 XIII. Bd.). M. STEINSCHNEIDER, *Alfarabi* (St. Petersburg, 1869); MAX HORTEN, *Buch der Ringsteine Alfârâbîs* (Beitr. zur Gesch. der Philos. d. Mittelalters, Bd. V, T. 3 [Münster 1906]); B. HANEBERG, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus* (Abhandlungen der philos.-philol. Klasse der K. bayerischen Akad. d. Wiss. XI. Bd. [1868]); CARRA DE VAUX, *Avicenne* (Paris, 1900). M. HORTEN, *Die Metaphysik Avic. übers. und erläutert* (Halle 1907). C. SAUTER *Avic.'s Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik* (Freiburg i. B. 1912). Die theosophischen und mystischen Schriften des Avicenna hat F. MEHREN in einer Reihe von Abhandlungen in der *Löwener Zeitschrift Muséon*, Jahrg. 1883ff., und in den *Traitéés mystiques l'... Avicenne*, 5 Teile (Leiden, 1889—95) bekanntgemacht. Vgl. die *Avicennaliteratur* bei MARTIN WINTER, *Über Avicennas Opus egregium de anima* (München, 1903).

S. 320. T. J. DE BOER, *Die Widersprüche der Philosophen nach Al-Ghazâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd* (Straßburg, 1894); CARRA DE VAUX, *Gazâlî* (Paris, 1902).

S. 321. RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, (1. Ausg. Paris, 1852; 4. Ausg. 1882). M. HORTEN, *Die Metaphysik des Averroes* (Halle 1912).

S. 325. LÉON GAUTHIER, *Roman philosophique d'Ibn Thofaïl* (Alger, 1900); desselben: *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres* (Paris, 1909); *La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie* (ebenda).

B. Die jüdische Philosophie.

S. 330ff. S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859); TH. BLOCH, *Geschichte der Entwicklung der Kabbalah und der jüdischen Religionsphilosophie* (Trier,

1894); D. NEUMARK, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt I. II. (Berlin 1907. 1910). D. KAUFMANN, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie (Gotha 1877); M. SCHREINER, Der Kalâm in der jüdischen Literatur (Berlin, 1895); M. JOEL, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 2 Bde. (Breslau, 1876); die Monographien J. GUTTMANNs über Abr. ibn Daud (Göttingen, 1879), Sa'adjah (Göttingen, 1882), Ibn Gebirol (Göttingen, 1889); Isak Isrâ'îl (Münster 1911); L. G. LÉVY, La Métaphysique de Maïmonide (Dijon, 1905); P. J. MÜLLER, De godsleer der middeleuwsche Joden (Groningen, 1898); S. HOROVITZ, Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters (Breslau, 1898—1912); W. BACHER, Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters (Budapest, 1892).

S. 331. Jüdischer Neuplatonismus; I. GOLDZIEHER, Buch vom Wesen der Seele (Abh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen N. F. Bd. IX nr. 1, Berlin 1907).

S. 332. JEH. HALÊWÎ: JULIUS GUTTMANN, Das Verhältnis von Religion und Philosophie bei JEHUDA HALEVI (Festschrift für Isr. Lewy, Breslau 1911, S. 327—358). Neuplatonismus desselben I. GOLDZIEHER, Revue des Études juives Bd. L (1905), S. 32—41.

S. 335. Averroismus bei den Juden s. RENANS Averroès et l'Averroïsme, 4. Ausg., S. 173—196. ibid. J. GUTTMANN, Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüd. Literatur (Breslau 1902).

Nachträge zum zweiten Abdruck.

Aus den Fortschritten, die auf dem in diesem Aufsatz umfaßten Gebiet hervorgetreten sind, müssen besonders die auf die Vertiefung der Erkenntnis des Šufitums abzielenden Bestrebungen und Leistungen hervorgehoben werden. Nachdem das vielverzweigte Š. bisher zumeist als einheitliches Gedankenwerk auf seine gemeinsamen Charakterzüge dargestellt worden ist, werden nun immermehr die Systeme seiner großen Vertreter auf ihre Besonderheiten untersucht und vorgeführt. Neben seinen Texteditionen und das Šufiwesen im allgemeinen kennzeichnenden Schriften (zuletzt besonders: The Mystics of Islam, London 1914 in The Quest Series) hat R. A. NICHOLSON in seinen Studies in Islamic Mysticism (Cambridge 1921) die Systeme einiger hervorragender islamischer Mystiker (Abū Sa'id ibn Abī Chejr [967—1049], 'Abdalkarim al-Dschili [1365 — Anf. des 15. Jahrh.], 'Omar ibn al-Fārid [1182 bis 1235] in einer auch weiteren Leserkreisen zugänglichen Weise im Speziellen behandelt. — Hierher gehören die Abschnitte der in diesem Werke (Teil I, Abt. III.) bereits gewürdigten Arbeit von Tor Andrae über die šufische Auffassung von Muhammeds Wesen, wobei ein wichtiger Exkurs über das System des Ibn-al-'Arabi hervorzuheben ist. Ein anderer schwedischer Gelehrter H. S. NYBERG hat der im arabischen Original von ihm zuerst herausgegebenen „Kleineren Schriften des Ibn al-'Arabi“ (Leiden, 1919) eine deutsche Einleitung über das Gedankensystem dieser zentralen Gestalt der islamischen Mystik [1165—1240]³ in seinen hauptsächlichen Zügen vorangehen lassen, wofür bereits früher der spanische Gelehrte MIGUEL ASIN Y PALACIOS einige Untersuchungen geboten hatte. — Den Gegenstand eingehenden Studiums des französischen Gelehrten LOUIS MASSIGNON bildet die Lehre und die Wirkung des zu Bagdad i. J. 922 unter der Beschuldigung der Blasphemie grausam hingerichteten Mystikers Al-Hallādsch. Nach reichen Vorarbeiten (s. Der Islam 1913 Bd. IV, S. 165ff) ist gegenwärtig von ihm eine erschöpfende Hallādsch-Monographie unter der Presse. — RICHARD HARTMANN hat in einer speziellen Studie das šufische System des Kuschejri (986—1074) dargestellt (Berlin 1919, Türk. Bibl. Bd. 18); der römische Professor C. A. NALLINO hat durch seine Studie über Ibn al-Fārid (Rivista degli studi orientali 1919 Bd. VIII) neben Nicholson (s. oben) das Verständnis der Ideen dieses arabischen Mystikers in eingehender Weise gefördert. — Dem Šufi einer späteren Epoche 'Abdalwahhāb al-Scha'ranī (st. 1565) hat A. v. Schmidt eine erschöpfende Monographie in russischer Sprache gewidmet (St. Petersburg 1914).

Über die Gestaltung der Koranauslegung im Sinne des Šufismus Goldzieher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Abschn IV (Leiden 1920).

Die Literatur über jüdische Philosophie des Mittelalters ist durch J. Husik's A History of Mediaeval Jewish Philosophy (New York 1918) erweitert worden.